

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Postimperialismo en China y en América Latina:
(Pacífico y Caribe)

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Jian Ren

Director

José Luis Villacañas Berlanga

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y SOCIEDAD



TESIS DOCTORAL

Postimperialismo en China y en América Latina

(Pacífico y Caribe)

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADO POR

JIAN REN

Director

Prof. Dr. José Luis Villacañas Berlanga

Madrid, 2019

AGRADECIMIENTO

La redacción de esta tesis doctoral tuvo su inicio a finales de 2016. Durante este proceso he recibido innumerables consejos y tutelados advertidos e inadvertidos. Entonces, me gustará hacer constar mi gratitud a todas las ayudas y colaboraciones en la configuración del presente trabajo.

En primer lugar, a mi director de tesis, José Luis Villacañas Berlanga. Gracias por su orientación sabia e integral, por su paciencia, por su dirección y supervisión continua del trabajo de la tesis, sobre todo, por su solidaridad inquebrantable y sostenida.

En segundo lugar, al apoyo financiero de China Scholarship Council (CSC), sin esto no hubiera sido posible la realización de esta investigación.

Igualmente, quisiera agradecer a mis padres y suegros, también a mi esposa Ruohui MA y mi hijita Ainara, por su compañía animadora, por apoyarme, por creer en mí de manera incondicional.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| RESUMEN..... | 1 |
| ABSTRACT..... | 3 |
| INTRODUCCIÓN..... | 5 |
| Capítulo I. La evolución postimperial china | 11 |
| 1.1. Época de dictadura feudal | 13 |
| 1.2. Evolución en la época de revolución (1919--1949)..... | 16 |
| 1.3. “Neoconfucianismo” en la edad postimperial | 24 |
| 1.3.1. El pensamiento de Mao o el Maoísmo | 24 |
| 1.3.2. Dengismo, la Reforma y Apertura, y la construcción del Socialismo al estilo chino (la economía del mercado socialista)..... | 28 |
| 1.3.3 La Triple Representatividad de Jiang Zemin y La Concepción Científica del Desarrollo de Hu Jintao | 31 |
| 1.3.4 Pensamiento de Xi Jinping sobre el Socialismo con Características Chinas para una Nueva Era | 34 |
| Conclusión de Capítulo I..... | 40 |
| Capítulo II. Las bases del pensamiento político iberoamericano | 45 |
| 2.1. Las peculiaridades del imperio español..... | 45 |
| 2.1.1. Imaginario subjetivo de la razón imperial de España: modernidad e imperio hispánico..... | 46 |
| 2.1.2. Prácticas materiales del poder imperial en América hispánica | 53 |
| 2.2. El pensamiento político de Bolívar | 60 |
| 2.3. Caudillismo y populismo en América Latina | 70 |
| Capítulo III. Venezuela: de la socialdemocracia al chavismo..... | 85 |
| 3.1. La figura Simón Bolívar y Venezuela | 85 |
| 3.1.1. El mito bolivariano | 85 |
| 3.1.2. El culto bolivariano en Venezuela..... | 92 |
| 3.2. La crisis del sistema político venezolano en los años 80 y 90..... | 99 |
| 3.2.1. El decaimiento del modelo “puntofijista” en la década de los 80 | 100 |
| 3.2.2. Las crisis expandidas en la década de los 90..... | 108 |
| 3.3. El chavismo: un proyecto político neopopulista en marcha | 115 |

| | |
|---|-----|
| 3.3.1. Del puntofijismo al chavismo..... | 116 |
| 3.3.2. Las ideas sustanciales del chavismo..... | 118 |
| 3.3.3. El chavismo: un autoritarismo en marcha | 127 |
| 3.4. El chavismo en decadencia..... | 131 |
| 3.4.1. Dificultades del chavismo | 132 |
| 3.4.2. El chavismo sin Ch ávez o el postchavismo | 142 |
| Conclusi ón del cap íulo III | 147 |
| Cap íulo IV. Bolivia: Del movimiento cocalero a la democracia plebeya | 155 |
| 4.1. La fragilidad de Bolivia en la época postimperial: criollismo e indigenismo | 156 |
| 4.2. Los conflictos de movimientos cocaleros y la irrupci ón de El Alto: Evo Morales | 160 |
| 4.3. La trayectoria de Álvaro Garc ía Linera..... | 167 |
| 4.3.1. El Estado..... | 168 |
| 4.3.1.1. La teor ía cl ástica del Estado weberiano | 168 |
| 4.3.1.2. La ampliación de la teor ía sobre el Estado de parte de Álvaro Garc ía Linera | 171 |
| 4.3.1.3. La cr ítica con esta teor ía de la forma en que est á el Estado burgu és en Bolivia | 173 |
| 4.3.2. Naci ón | 178 |
| 4.3.2.1. La naci ón de Garc ía Linera mediante el <i>sentido com ún</i> de Gramsci | 178 |
| 4.3.2.2. La nacionalidad boliviana en t érminos plurinacionales | 180 |
| 4.3.3. La Democracia..... | 183 |
| 4.3.3.1. La doctrina cl ástica de la democracia liberal-instrumental y sus l ímites | 184 |
| 4.3.3.2. Posibles compresiones de la noci ón de Democracia bajo la mirada de Álvaro Garc ía Linera..... | 188 |
| 4.3.3.3. Posibles retos de democracia en Bolivia | 192 |
| 4.3.4. Indianismo | 198 |
| 4.3.4.1. Indianismo y Fausto Reinaga | 199 |
| 4.3.4.2. Indianismo, katarismo y Álvaro Garc ía Linera | 205 |
| 4.3.5. Marxismo..... | 211 |
| 4.3.5.1. Tristán Marof, Jos éCarlos Mari áegui y el marxismo | 212 |
| 4.3.5.2. Álvaro Garc ía Linera y el marxismo-indianismo..... | 219 |
| 4.3.6. Socialismo Comunitario | 225 |
| 4.3.6.1. Socialismo democr ático desde la perspectiva de Nicos Poulantzas | 225 |
| 4.3.6.2. Socialismo comunitario..... | 229 |
| 4.3.7. Potencia plebeya..... | 233 |

| | |
|---|-----|
| 4.3.7.1. Karl Marx y la potencia comunitaria indígena | 234 |
| 4.3.7.2. Álvaro García Linera y la potencia plebeya | 237 |
| 4.4. Plurinacionalismo o plurinacionalidad | 244 |
| 4.4.1. Origen de la plurinacionalidad | 244 |
| 4.4.2. La construcción del Estado plurinacional por la vía de García Linera | 250 |
| 4.4.3. Posibles retos para la construcción del Estado plurinacional | 256 |
| Conclusión de Capítulo IV | 261 |
| Capítulo V. Perú del comunismo agrario a la diversificación entre neopopulismo, neoliberalismo e indigenismo | 273 |
| 5.1. La memoria del pensamiento filosófico de los incas: comunismo agrario | 274 |
| 5.1.1. La identificación comunista de los incas | 275 |
| 5.1.2. El itinerario del comunismo indígena | 278 |
| 5.2. Postimperialismo en Perú: la figura de Mariátegui: marxismo e indigenismo | 283 |
| 5.2.1. El marxismo de Mariátegui | 284 |
| 5.2.2. El indigenismo de Mariátegui | 291 |
| 5.3. Sendero Luminoso de Abimael Guzmán: la irrupción de la lucha armada terrorista. | 300 |
| 5.3.1. El contexto del surgimiento del movimiento senderista | 300 |
| 5.3.2. Tácticas de SL o el “pensamiento Gonzalo” | 304 |
| 5.4. El presente: populismo, indigenismo y neoliberalismo | 312 |
| 5.4.1. El neopopulismo en el Perú | 313 |
| 5.4.2. El neoliberalismo en el Perú | 317 |
| 5.4.3. El indigenismo en el Perú actual | 320 |
| Conclusión del Capítulo V | 323 |
| Conclusión Final | 331 |
| Bibliografía | 351 |

RESUMEN

El trabajo de la tesis doctoral “Postimperialismo en China y en América Latina (Pacífico y Caribe)” se configura como la búsqueda de posibilidades de colaboración intensa entre ambas partes bajo nuevos contextos internacionales, a través de la investigación de sus proyectos políticos postimperiales. Dicho objetivo se ha desplegado sobre la base de la reconceptualización del término postimperialismo. Desde el punto de vista de Gustavo Lins Ribeiro, en las propuestas postimperiales se pueden encontrar una hibridación de caracteres coloniales y revolucionarios. Y esta línea de investigación permite un estudio de amplias categorías, tales como la colonialidad, la postcolonialidad, la decolonialidad y otros temas relacionados. La aproximación práctica a las realidades históricas ha posibilitado el planteamiento de programas políticos adecuados en la era postimperial, forjando nuevos órdenes universales y construyendo un mundo multipolar en contra de hegemonía unipolar.

Comenzamos el trabajo con la indagación de la evolución postimperial de China. En ella se presentan divergentes pensamientos filosóficos desde la época de dictadura feudal hasta la de dictadura democrática. La configuración del maoísmo inició las transformaciones postimperiales mediante la chinaización de marxismo ortodoxo, así que se iba formando un socialismo al estilo chino. Y el Pensamiento Xi intenta construir un *poder blando* caracterizado por el neoconfucianismo, vinculando la identidad confucianista con el socialismo al estilo chino, y permitiendo espacios amplios para promover la colaboración integral entre América Latina y China.

Investigamos después el postimperialismo de América Latina a partir de las bases de su pensamiento político, teniendo en cuenta los elementos peculiares que habría dejado el imperio español en los territorios indoamericanos; los pensamientos políticos de Simón Bolívar; y una síntesis del fenómeno populista con su antecedente caudillismo en la región latinoamericana.

A continuación se despliegan los hechos venezolanos, bolivianos y peruanos,

dado que los tres países exponen las vías más típicas del postimperialismo en América Latina, vinculando el elemento indígena con el socialista. Para Venezuela, se puede vislumbrar que el postimperialismo se realiza desde la socialdemocracia al chavismo. Sin lugar a dudas, el bolivarismo forjaba el fundamento de las ideologías políticas de Venezuela, y su vinculación estrecha con el socialismo presentó la particularidad del chavismo. El debilitamiento del modelo puntofijista y la aplicación del neoliberalismo empujaron el surgimiento del chavismo. Sin embargo, la dominación carismática, en contra de la dominación institucional, hundió en la decadencia al chavismo.

El postimperialismo de Bolivia ha experimentado una transformación del movimiento cocalero a la democracia plebeya. En cierto modo, el criollismo o indigenismo produjo la fragilidad de los proyectos postimperiales bolivianos, puesto que esos idearios seguían excluyendo a los indios. Estas actitudes de las clases dominantes provocaron permanentes conflictos sociales, entre ellos el movimiento cocalero de Cochabamba y la irrupción de El Alto, que configuraron la inclusión política de las fuerzas indígenas. Basada en la contribución teórica de García Linera, la construcción del Estado plurinacional, rompiendo el desencuentro entre marxismo e indigenismo, ha determinado el carácter indianista del proyecto de Evo Morales.

En el capítulo V se explora el postimperialismo del Perú. Sobre la base de confirmar el comunismo agrario como factor fundamental del pensamiento filosófico de los incas, Mariátegui construyó la articulación natural entre la identidad comunista y la indígena. De este modo, el mariateguismo destruyó la desvinculación previamente existente entre el marxismo y el indigenismo. La propuesta mariateguiana ofrece a todos los hispanoamericanos oportunidades de reflexionar sobre los programas políticos basados en sus propias realidades. Sin embargo, la ultraizquierdización produjo el movimiento terrorista de Abimael Guzmán. Por ello, se puede decir que el postimperialismo del Perú actual mantiene la diversificación entre neopopulismo, neoliberalismo e indigenismo. En cierto modo, esta investigación posibilita el planteamiento de un mejor futuro político sobre todo el mundo.

Palabras clave: neoconfucianismo, chavismo, indianismo, potencia plebeya, mariateguismo

ABSTRACT

The work of the doctoral thesis “Postimperialism in China and Latin America (Pacific and Caribbean)” is configured as the search for possibilities of intense collaboration between both parties under new international contexts, through the investigation of their post-imperial political projects. This objective has been deployed on the basis of the reconceptualization of the term post-imperialism. From the point of view of Gustavo Lins Ribeiro, in the post-imperial proposals you can find a hybridization of colonial and revolutionary characters. And this line of research allows a study of broad categories, such as coloniality, postcoloniality, decoloniality and other related topics. The practical approach to historical realities has enabled the approach of adequate political programs in the post-imperial era, forging new universal orders and building a multipolar world against unipolar hegemony.

We begin the work with the inquiry of the post-imperial evolution of China. In it divergent philosophical thoughts are presented from the time of feudal dictatorship to that of democratic dictatorship. The configuration of Maoism initiated the post-imperial transformations through the Chineseization of orthodox Marxism, so a Chinese-style socialism was forming. And Thought Xi tries to build a soft power characterized by neo-Confucianism, linking Confucian identity with Chinese-style socialism, and allowing ample spaces to promote integral collaboration between Latin America and China.

We investigate later the post-imperialism of Latin America from the bases of its political thought, taking into account the peculiar elements that the Spanish empire had left in the Indo-American territories; the political thoughts of Simón Bolívar; and a synthesis of the populist phenomenon with its antecedent caudillismo in the Latin American region.

Next, the Venezuelan, Bolivian and Peruvian events unfold, given that the three countries expose the most typical post-imperialism pathways in Latin America, linking the indigenous element with the socialist. For Venezuela, it can be seen that

post-imperialism is carried out from social democracy to Chavismo. Without a doubt, Bolivarianism forged the foundation of Venezuela's political ideologies, and its close connection with socialism presented the particularity of Chavismo. The weakening of the puntofijista model and the application of neoliberalism pushed the rise of Chavismo. However, charismatic domination, against institutional domination, plunged Chavism into decline.

Bolivia's post-imperialism has undergone a transformation of the cocalero movement to plebeian democracy. In a way, Creole or indigenismo produced the fragility of Bolivian post-imperial projects, since these ideals continued to exclude the Indians. These attitudes of the ruling classes caused permanent social conflicts, including the Cochabamba coca movement and the emergence of El Alto, which shaped the political inclusion of indigenous forces. Based on the theoretical contribution of Garc ía Linera, the construction of the plurinational state, breaking the disagreement between Marxism and indigenism, has determined the Indianist character of the Evo Morales project.

Chapter V explores the post-imperialism of Peru. On the basis of confirming agrarian communism as a fundamental factor in the philosophical thinking of the Incas, Mariátegui built the natural articulation between communist and indigenous identity. In this way, mariateguism destroyed the previously existing separation between Marxism and indigenism. The Mariateguian proposal offers all Hispanic Americans opportunities to reflect on political programs based on their own realities. However, the ultra-left produced the terrorist movement of Abimael Guzmán. Therefore, it can be said that the post-imperialism of Peru today maintains the diversification between neopopulism, neoliberalism and indigenism. In a way, this research will enable the approach of a better political future over the whole world.

Keywords: neoconfucianism, chavismo, indianism, plebeian power, mariateguism

INTRODUCCIÓN

Si hasta hoy en día, en el ámbito internacional, el postimperialismo es un fenómeno estudiado todavía con menor frecuencia, no es por su intangibilidad ni por su insignificancia, sino por su complejidad y su infinidad de matices. De este modo, no se encuentra fácil documentar la investigación del postimperialismo, pero tampoco quiero decir que sea inaccesible. Entonces, la definición de temas y aspectos específicos juega el papel decisivo en el trabajo de investigación. En la actualidad, China se ha convertido en la segunda potencia económica mundial, así que el estudio sobre la trayectoria postimperial de China podrá ser relevante para otros países en vías de desarrollo en torno a la búsqueda de las ideologías favorables al avance económico y a la estabilidad política. Además de eso, la construcción de hegemonías multipolares va forjando nuevas estructuras políticas mundiales, incorporando elementos anteriormente marginados. En este contexto, vale la pena implementar un estudio sobre el postimperialismo de América Latina, sobre todo, de los países que disponen de pueblos indígenas y características que permiten aplicar categorías más o menos marxistas. Pues así Venezuela, Bolivia y Perú serán las opciones preferenciales.

Desde la perspectiva de Gustavo Lins Ribeiro, “el postimperialismo es el lado latinoamericano de la moneda donde se encuentra el postcolonialismo”¹. Desde este punto de vista, en América Latina el postimperialismo coincide con el postcolonialismo. Por lo cual, se puede decir que el postimperialismo latinoamericano se habrá desplegado desde la época postindependiente hasta el presente. Por su parte, para el caso de China, el postimperialismo ya puede orientar la investigación desde la fundación de la República Popular de China hasta nuestros días.

En cierto modo, el postimperialismo corresponde a una fase aguda de cosmopolitismo que busca la conexión posible entre las ideologías políticas,

¹ Gustavo Lins Ribeiro, *Postimperialismo: para una discusión después del postcolonialismo y multiculturalismo*, en revista *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Editorial CLASCO, Buenos Aires, 2001, p.172.

articulando divergencias y coincidencias. Desde esta perspectiva, la investigación del postimperialismo tiene como objeto “agregar nuevas interpretaciones sobre las fuerzas políticas que dominan el sistema mundial y producir narrativas críticas en sintonía con nuestras localidades, en diálogos heterogéneos con los discursos de otras localidades del mundo globalizado”². De todas maneras, el objeto fundamental de este trabajo de tesis consiste en buscar posibilidades objetivas de construir una vinculación estrecha, en términos geopolíticos y geoeconómicos, entre China y la región latinoamericana, en contra de todas las clases de explotación de los poderes hegemónicos, mediante una metodología analítica sobre diferencias e igualdades de los mencionados programas postimperiales.

Este trabajo de tesis consta de cinco capítulos. En el primero se investiga la evolución postimperial de China. Sobre la base del estudio de Gustavo Lins Ribeiro y Javier Pinedo, el postimperialismo de China se distingue por su carácter poscolonial y decolonial. Durante este proceso, el confucianismo fue reconstruido por el marxismo, y fue formando un socialismo de dictadura democrática que dejó atrás la dictadura feudal y las evoluciones en la época de revolución. Así que se han vinculado el confucianismo, el maoísmo, la teoría de Deng, La Triple Representatividad de Jiang, y La Concepción científica del Desarrollo de Ju. El pensamiento de Xi Jinping ha incorporado nuevos elementos a la construcción del *poder blando* en la era posimperial de China, en búsqueda de la articulación fundamental entre el socialismo al estilo chino y el (neo)confucianismo, forjando propuestas como el “sueño chino”, la iniciativa “La Franja y La Ruta”, y “la comunidad de futuro compartido con toda la humanidad”. Y esto ha dejado espacios amplios para promover de manera esencial la colaboración bilateral e integral entre América Latina (Pacífico y Caribe) y China.

El segundo capítulo aborda las bases del pensamiento político que será el tema fundamental del postimperialismo iberoamericano. Las particularidades del imperio español plasman el panorama de la arena política del Nuevo Mundo, a diferencia de las colonias de otros poderes imperiales. El pensamiento político del Libertador Simón Bolívar forja una nueva ideología, buscando la identidad latinoamericanizada,

² Ibid, p.164.

en contra de la posición subalterna. Su ideario del latinoamericanismo posibilitar á la conexión estrecha e incluso la unión completa de los países de la región. Y el carácter caudillista de Bolívar generó la dominación carismática en su época, proyectando una amplia influencia sobre el futuro y dando lugar al surgimiento del populismo.

En el tercer capítulo se especifica el caso de Venezuela en la era postimperial de América Latina, teniendo en cuenta su evolución desde la socialdemocracia hasta el chavismo. Sin lugar a duda, el mito bolivariano se habrá convertido en el mito político y legítimo, determinando la superioridad de la figura mitológica del Libertador a fin de homogeneizar las poblaciones americanas alrededor de un nuevo sentido común. De esta manera, este mito se fue transformado en el culto popular al Gran Emancipador, lo que configuró las peculiaridades de los proyectos sociopolíticos latinoamericanos totalmente distinguidos del europeo y estadounidense. La socialdemocracia de Venezuela se inició en 1958 por los “puntofijistas” sobre la base de la destrucción de las dictaduras militaristas, forjando la inclusión política de los partidos como URA, AD y COPEI por la vía legítima. Sin embargo, las permanentes crisis económicas y políticas de los años ochenta y de los noventa debilitaron el modelo puntofijista, dando lugar a cambios sustanciales de la correlación de fuerzas sociales. De este modo, emergió el chavismo.

Siendo un proyecto neopopulista, el chavismo tomó el poder criticando agudamente el modelo neoliberal. El chavismo aspiraba a reconfigurar la venezolanidad a través de la construcción del Socialismo del Siglo XXI. Y la exaltación de la Revolución Bolivariana puso de manifiesto la ambición de Chávez de unir toda América Latina en nombre del proyecto mitológico del Libertador. El carácter populista generó como era previsible la dominación carismática, y el exceso del personalismo convirtió el chavismo en el despotismo. La incapacidad del chavismo de solucionar las crisis económicas y sociales impulsó al país a una situación catastrófica y en decadencia. En la era postchavista el madurismo va más allá del chavismo en el camino de la destrucción de la democracia institucional, transformándose en autoritarismo militarista. Todo ello llevará el chavismo a un futuro incierto.

En el cuarto capítulo investigo el itinerario político postimperial de Bolivia desde el movimiento cocalero hasta la democracia plebeya. En la Bolivia postindependiente habían dos naciones, una colonizadora y una colonizada, o sea, una criolla y una indígena. La búsqueda de la bolivianidad fue un proceso que empezó por el criollismo, que deseaba imponer la mentalidad crítica a toda Bolivia, considerando la superioridad de los dominantes criollos durante la Guerra de Independencia, sin incorporar a los pueblos indígenas. El desencuentro con los indios debilitó al criollismo a la vez que se iba formando el pensamiento indigenista. Después de la revolución de 1952, la vinculación cada día más fuerte con las fuerzas obrero-mineras, sin recuperar las indígenas, empujó al indigenismo a la debilidad. Estos fenómenos demostraban la fragilidad de Bolivia en la era postimperial. Aún así el ideario indigenista aspiraba a extender los conflictos sociales marcados por los movimientos cocaleros de los años ochenta y de los noventa, y por la “Guerra de Agua” y la “Guerra del Gas” de la primera década del siglo XXI. En ellos se fundó la nueva hegemonía, configurando el nuevo sujeto político campesino-indígena-obrero en que dominaba Evo Morales.

Para Morales, el proyecto de Álvaro Garcá Linera juega como el punto focal para la construcción del Estado Plurinacional. Y para Garcá Linera, los términos políticos, tales como el Estado, la nación, la democracia, el indianismo, el marxismo, el socialismo comunitario y la potencia plebeya, se han convertido en los elementos fundamentales de su trayectoria. Sin lugar a duda, la construcción de la nueva Bolivia implica el despliegue de la plurinacionalidad, articulando el programa de Weber, de Marx y de Garcá Linera. De hecho, el plurinacionalismo será la estrella más brillante en la constelación postimperial de Bolivia.

En el quinto capítulo se indaga el desplazamiento del postimperialismo en el Perú, desde el comunismo agrario hasta la diversificación entre neopopulismo, neoliberalismo e indigenismo. La identificación del carácter comunista del régimen del Inca había experimentado disputas permanentes entre intelectuales, tales como Jorge Basadre, Augusto Aguirre Morales, Manuel Vicente Villarín, Carlos Manuel Cox, Luis Alayza, Ulloa Sotomayor, José Eduardo Varoárcel, José Carlos Mariátegui

y otros. Por ello, la recuperación de la memoria de filosofía incaica sobre el comunismo agrario ha sido una peculiaridad del postimperialismo peruano en tierras iberoamericanas. Sobre la base del comunismo incaico y la peruanización del marxismo ortodoxo, Mariátegui construyó la vinculación entre el marxismo heterodoxo y el indigenismo, formando el modelo mariateguiano. Ciertamente, el mariateguismo se puede ser vislumbrado como el pensamiento más sustancial en la era postimperial del Perú, dado que es el que implementa la latinoamericanización del marxismo en todo el Nuevo Mundo considerando sus propias realidades.

A medida del despliegue de la propuesta marxista-indigenista de Mariátegui, emergieron unos movimientos sociales izquierdistas que expandían violencias políticas por una vía autodeterminada legítima. Entre ellos, el Sendero Luminoso de Abimael Guzmán caminaba hacia el ultraradicalismo, convirtiéndose en una irrupción de lucha armada terrorista. La desviación del movimiento de Abimael Guzmán ofrece a los países iberoamericanos referencias negativas en torno a la ultraizquierdización de las fuerzas sociales. Después, el debilitamiento de los partidos izquierdistas peruanos promovió el surgimiento del neopopulismo. A diferencia del chavismo, el fujimorismo reconfiguraba un neopopulismo vinculado con el neoliberalismo. Y el neoliberalismo dio ocasión a que se reformulase la cuestión indígena sobre la base de la etnicidad, motivando los movimientos indigenistas o indianistas que deberán producir el etnocacerismo que marcará la tendencia radicalista del poder indígena. Por todo ello, se puede entender al presente Perú postimperial como un conjunto dominado por la ideología neopopulista, la indigenista o la indianista, y la neoliberal, forjando elementos complejos e inestables.

La globalización empuja a la comunicación mundial, y el estudio del postimperialismo entre China y América Latina (Pacífico y Caribe) posibilita la profundización de comunicación bilateral sobre la base del similar carácter subalterno que tuvieron hasta hace poco nuestros pueblos. Y el postimperialismo coadyuvará a todos los países subdesarrollados a romper la identidad inferiorizada, configurando nuevas uniones en contra de la hegemonía unipolar y construyendo nuevos órdenes globales sin exclusiones.

Capítulo I. La evolución postimperial china

El primer día de diciembre de 2018 en la ciudad de Buenos Aires los presidentes de las dos primeras potencias económicas mundiales, Donald Trump y Xi Jinping, “se reunieron para negociar una tregua en la guerra comercial”³. Esta guerra de comercio, iniciada desde el mes de marzo, impulsada por lo que el gobierno estadounidense, pretendió imponer aranceles de 60 billones de dólares a las mercancías chinas, mientras que el gobierno chino aplicó similares medidas defensivas a los productos norteamericanos. Por lo general, la guerra comercial se encuentra contraria al libre comercio. Empero, la guerra comercial desatada entre EE.UU. y China no es un conflicto basado en el rompimiento unilateral por la parte china del acuerdo de libre comercio, sino de un señal de que la superpotencia estadounidense no permitirá que ningún poder desafíe su hegemonía universal. En la era postimperial, EE.UU. siempre ejerce como el dirigente de la globalización y el poder dominante de la estructura mundial. De esta manera, cualquier amenaza se podrá convertir en el blanco de su ataque, por motivos reales o autodeterminados.

Si hablamos de la *Guerra Fría* nos damos cuenta de que la diferencia de ideología entre socialismo y capitalismo, podrá ser la causa del conflicto político, económico y militar entre EE.UU. y la URSS. Y si hablamos de las controversias económicas entre EE.UU. y Japón en la década de 1980, entre EE.UU. y la Unión Europea en la década 1990, extraeremos la consecuencia de que, para los socios fieles de los Estados Unidos, aproximarse a la hegemonía económica estadounidense podrá ser el motivo fundamental de sus caídas posteriores. En este sentido, podemos vislumbrar la estrategia estadounidense: todos los que no intenten zafarse de la hegemonía norteamericana serán amigos, y al contrario, serán considerados enemigos. Irónicamente, esta identificación de *amigo* y *enemigo* coincide con la de sus enemigos en términos políticos: la izquierda extremista latinoamericana, por ejemplo el Sendero

³ Román Lejtman, véase en <<https://www.infobae.com/g20/2018/12/01/se-adelanto-la-reunion-entre-trump-y-xi-jinping-comparten-una-comida-en-buenos-aires-para-definir-el-nuevo-orden-global/>>. (Consulta: 14 de diciembre de 2018).

Luminoso. Sin embargo, en la época postimperial, los estadounidenses ya no prefieren medidas violentas sino llamadas pacíficas; es decir, económicas.

Sabido es que la hegemonía de EE.UU. está compuesta por la dimensión política, la militar y la económica. Entre ellos, la fundamental consiste en la hegemonía económica basada en los *Acuerdos de Bretton Woods* que determinó el dólar estadounidense como moneda de referencia internacional. A partir de allí cualquier intención de romper la hegemonía financiera mundial del dólar podrá ser el objetivo de la hostilidad norteamericana. La *Guerra de Irak* dio un testimonio irrefutable. En realidad, el porqué de esta guerra no reside en que Irak posea armas de destrucción masivas, como lo había declarado EE.UU., sino en que el presidente iraquí de aquel momento, Saddam Husein, quería usar el euro, en vez del dólar, para liquidar el petróleo. Esto fue lo que no podían tolerar los estadounidenses. Igual que ésta, la guerra comercial de 2018 con China tampoco se inició por los llamados motivos de que los chinos han robado la propiedad intelectual norteamericana. En efecto, esta guerra comercial se originó en el lanzamiento de Futuros de Petróleo en Yuanes (la moneda de China) en el día 26 de marzo de 2018. Fue una intención de desafiar al dólar como la moneda de referencia para fijar el precio del petróleo crudo, una prueba que se hizo con la finalidad de que China incluso toda la Asia pudiera tener menor dependencia del dólar en campos comerciales internacionales. Obviamente esto no fue lo que querían los norteamericanos. Empero, en el entorno postimperial la paz es la tendencia general, y China tampoco es como Irak. Por ello resulta imprudente e imposible el despliegue de una guerra material. De este modo, la guerra comercial será la primera opción para los estadounidenses.

En efecto, el confucianismo, que tiene una historia de más de dos mil años, caracterizado por el principio de que *la armonía es lo más precioso*, ha arraigado profundamente en las mentes de los chinos. Entonces, no desafiamos activamente la hegemonía estadounidense en todos los ámbitos. Más bien, con el rápido desarrollo de la economía china, las demandas de la gente están aumentando. Es necesario continuar la modernización industrial, desde las industrias de gama baja hasta las de la media e incluso de la alta. Durante este proceso, es inevitable disminuir el pastel de

los Estados Unidos. Avanzar y desarrollar es nuestro propósito subjetivo; pero ser la nueva hegemonía mundial superior a la norteamericana no es la aspiración ni el destino de China. China ya no es la China de fines del siglo XIX ni la del inicio del siglo XX. En ese momento, China cerró sus fronteras y las potencias occidentales abrieron esa puerta de manera violenta para que no se implantara el comercio libre. Hoy en día, en el siglo XXI, China aboga activamente por las reglas del libre comercio, pero sigue siendo *el enemigo* de los Estados Unidos. ¿Por qué ante la injusticia los diferentes gobiernos chinos eligieron divergentes caminos? Todo eso se encuentra inseparable del desarrollo ideológico político (nacionalismo y socialismo) y económico (economía socialista al estilo chino) en la etapa del postimperialismo tras la caída de la monarquía manchú. Por lo tanto, es necesario lograr una comprensión general de este proceso para entender mejor las iniciativas chinas de hoy en día, como son “La Franja y La Ruta” (o sea Cinturón y Ruta de la Seda), y “Promover la construcción de una sociedad de futuro compartido con toda la humanidad”.

1.1. Época de dictadura feudal

Antes de que los europeos hubieran conocido y admirado a la civilización oriental, especialmente la china, a través de la obra de Marco Polo, el antiguo imperio chino ya había experimentado su apogeo cultural. Al contrario, el pensamiento político centralista no dejaría de ser cuestionado, y de esa manera el centralismo persistió como la ideología dominante hasta el signo de la agonía de la última dinastía feudal china, el estallido de la Guerra del Opio en 1840.

El centralismo es un sistema de organización estatal cuyas decisiones de gobierno son únicas y emanan de un mismo centro, sin tener en cuenta las diferentes culturas o pueblos sobre los que influye. El centralismo es un modelo de gobierno en el que las decisiones políticas se toman desde el gobierno central⁴. Cuando hablamos del sistema estatal de China, encontraremos diversas formas de gobierno en los distintos períodos. Por esto se expondrán, según el período y la forma de gobierno,

⁴ Germán Arciniegas, *Centralismo Europeo, Federalismo Americano: Ciclo de Conferencias para el Primer Centenario de la Universidad*, Editorial Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1985.

las distintas organizaciones políticas más relevantes con sus características propias.

Por lo general, todo el período dinástico (desde la dinastía Xia o Shang hasta la dinastía Qin) existió en la era esclavista y feudal. Durante esa época los emperadores y gobernadores tiránicos no buscaban el beneficio del pueblo sino sus propias utilidades. Esto se podrá observar tajantemente por que la mayoría de esos períodos se caracterizaron como “cambios del mando” en el que un líder mesiánico derrocaba al tirano e instauraba su nuevo mandato, y en realidad hacía lo mismo de su predecesor. Por ello, para mantener su gobernación la clase dominante decidió enfeudar a sus miembros familiares y a las personas que habían hecho contribuciones sobresalientes al Estado. Al principio, el sistema del feudo funcionaba bien y era factible para la gobernación del Estado. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, algunos feudatarios ya no deseaban seguir la orden del gobierno central, dado que los feudos tenían sus propias leyes y fuerzas armadas. De esta manera, unos feudos ricos y fuertes consiguieron suficientes ejércitos contra el gobierno central. Hacia finales de la dinastía Zhou (o período de los Reinos Combatientes) este sistema había degenerado de tal modo que China se dividió en diversas zonas conformadas por una ciudad o palacio relevante; es decir, por diferentes feudos, que se peleaban entre sí. Y este fenómeno duró por casi seis siglos.

La organización política en esta época era exactamente lo mismo de la dinastía anterior, el Shang. En el territorio estatal existió un Rey Absoluto, y en los diferentes reinos (o feudos) hubo un Gobernante capaz de asignar de manera consciente una serie de gobernadores en su lugar. En ese momento histórico, ciertamente se puede decir que la organización estatal de China pasaba por ser un tipo de federalismo, un federalismo inmaduro, un federalismo feudal sin democracia. A medida que los feudos fueran más fuertes que “el federal”, el Estado caería en el caos. Por ende, con el fin de salvar al pueblo de las crisis, los sucesores crearon una nueva forma de organización política. En el año 221 a. C, Qin Shi Huang puso fin al fraccionalismo del Período de los Reinos Combatientes y fundó un Estado feudal pluriétnico unitario, o sea la primera dinastía con poder centralizado en la historia china. Así que él mismo se definió como el primer emperador Chino.

A partir de allí los elementos feudales se veían cada día más seducidos; dicho en otra palabra, el legítimo centralismo surgió por primera vez en la historia china. Para consolidar de manera eficaz el centralismo, se configuraron varias instituciones fundamentales, tales como: a), Tras conseguir la unificación de China, el Primer Emperador estableció un sistema administrativo conforme al cual el país se dividía en 36 provincias y centenares de distritos subordinados a ellas, cuyos gobernadores y alcaldes eran nombrados directamente por el gobierno central. De este modo, se forjaba el sistema burocrático no hereditario y centralizado del estado de Qin; b), Qin impuso en todo el país el estilo Zhuanshu como sistema de escritura. Esto fue una evolución fundamental de la escritura, y así sería favorable para la difusión de las múltiples culturas étnicas, considerando que antes de la unificación cada feudo o reino tenía su propio sistema de escritura que obstaculizaba los intercambios culturales; c), La dinastía Qin unificó también las unidades de peso y de medida, la moneda y las leyes; d), La longitud del eje de las ruedas de los carros también se homogeneizó y las vías para vehículos se estandarizaron para facilitar el transporte a lo largo del país. Y todo esto facilitó la comunicación entre el gobierno central y los locales; e), Para silenciar las críticas contra el mandato imperial y mantener la coincidencia de la ideología, el emperador expulsó e incluso condenó a muerte a varios simpatizantes confucianistas que impugnaban al Señor y sus políticas, confiscó y quemó sus libros. De esta manera, se había homogeneizado el sentido común, configurando el legalismo como la ideología dominante en contra del confucianismo. La escuela filosófica legalista defendía la construcción de un Estado mediante las leyes establecidas, mientras que para la confucianista eran fundamentales *los ritos*. En general, todo ello favoreció el desarrollo sociopolítico y socioeconómico del imperio Qin, y sobre todo, la formación centralista, que fue lograda a través de los métodos despiadados⁵.

Esa iniciativa del centralismo de Qin había dejado una influencia importantísima para las dinastías posteriores, tales como Han, Wei, Jin, las del Sur y Norte, Sui, Tang, las Cinco Dinastías, Song, Yuan, Ming y Qing en torno a la organización de sus

⁵ Li Shuo, *El nacimiento de la dinastía unitaria--Qin*, edición Shidai Wenyi, Jilin de China, 2011. Es una obra publicada en idioma chino, se trata del régimen, las instituciones, la forma de gobernación, el desarrollo socioeconómico, y etcétera., de la primera dinastía Qin.

gobiernos. En efecto, el centralismo se había convertido en el modo fijo de la historia feudal de China. Sin embargo, el legalismo sólo llevaba aproximadamente 15 años como el pensamiento dominante. Luego de la caída de la dinastía Qin, el Taoísmo y el confucianismo se volvieron predominantes y se pelearon entre sí para conseguir el único puesto dirigente en campos espirituales. Hasta el año 134 a.C., el emperador Wu de dinastía Han definió el sentido común, forjando un nuevo tipo del confucianismo diferenciado del anterior. En efecto, se refería a una renovación fundamental del confucianismo, combinando el contenido legalista y confucianista. Se trataba de un pensamiento que reflejaba las características de “compatibilidad” y “desarrollo” del confucianismo original, y los caracteres de “las leyes, primeras” del legalismo; de hecho, era una idea nueva que avanzaba con los tiempos. De esta forma, iba proyectándose un neoconfucianismo, expresado exteriormente como una idea confucianista e interiormente como una legalista. Así se mantenía el orden del gobierno feudal y se deificó a la monarquía autocrática. Por lo tanto, esta síntesis fue apreciada por los antiguos gobernantes feudales chinos y se convirtió en el pensamiento ortodoxo de la cultura tradicional china durante más de dos mil años.

Este modo centralista, vinculado con el confucianismo renovador, permaneció hasta el estallido de la Guerra del Opio en 1840 que rompió las cualidades feudales de la sociedad china. Desde allí China iba incorporándose en una sociedad semi-feudal y semi-colonial. Esta dualidad favoreció conscientemente el debilitamiento del centralismo e inconscientemente la terminación del régimen feudal a partir de 1919.

1.2. Evolución en la época de revolución (1919--1949)

El centralismo feudal existía en toda la historia de China, y su característica más relevante sería la dictadura del emperador. Todos los emperadores en esas diversas dinastías se autodenominaron como el hijo del Cielo; dicho en otra palabra, el hijo único del Dios en la Tierra. El emperador sería el único mensajero divino, recibiría y efectuaría las órdenes del Dios, y le informaría de los resultados. Todo el pueblo chino no podía ni rechazar ni eludir las decisiones del emperador, dado que eran

consideradas como la orden del Dios. En realidad, el emperador era el dictador, y el centralismo feudal promovió la materialización de la dictadura.

A pesar de que la dictadura del emperador en la historia antigua de China generaba muchos desastres y catástrofes, era innegable que la dictadura mantuvo la integridad territorial y empujó indirectamente el avance de la sociedad. La dictadura que intento exponer en lo que sigue no es una tiranía que pretende mantener una gobernación inhumana a una nación o a un Estado, sino que aspira a promover la fundación de un país naciente o un Estado nuevo. En algún sentido, se trata de un totalitarismo útil en dirección hacia sistema centralista. Estos caracteres posibilitaron la creación de una de las cuatro civilizaciones antiguas mundiales. En el caso de China moderna que se inició en El Movimiento del Cuatro de Mayo de 1919, la dictadura feudal venía acabándose mientras el centralismo feudal iba siendo reemplazado por el nacionalismo antiimperialista.

Después de la ruina de la última dinastía feudal, la monarquía manchú, la vida cotidiana de los pueblos no realizó el mejoramiento sino el empeoramiento, dado que el secesionismo militarista metió de nuevo a todo el pueblo chino en las continuas guerras civiles. De este modo, los chinos tenían que luchar no sólo contra los remanentes feudalistas, los militaristas nacionales, sino también contra los imperialistas extranjeros. Así que la atmósfera china en aquel instante estaba indispuesta contra los “tres montes”⁶ que oprimían la nación china. Como nos inspira la fábula sobre *el asno y el lobo* de Esopo, “el apuro agudiza la inteligencia”. Las problemáticas agudas alentaban al alumbramiento del nacionalismo de China orientado por el Kuomintang⁷.

Al nacer, el Kuomintang era una fuerza más progresista en búsqueda de la identificación específicamente china en contra de los “tres montes”. Sin embargo, tras la toma del poder y la muerte del señor Sun Yat-sen, el gran precursor de la democratización (Padre nacional), el ideario dirigido del Kuomintang empezó a ser

⁶ Más adelante, Mao Tse-tung concibe la idea de “tres nuevos montes”, que se tratan de tres fuerzas poderosas, tales son el feudalismo, el imperialismo y el capitalismo burocrático.

⁷ Guomindang, fue fundado en 1894 por el señor Sun zhongshan, también conocido como Sun Yat-sen en el ultramar, es un ideólogo y estadista, el primer presidente de la República de China, y lo consideran como el padre de la China moderna.

socavado por la ideología decadente de la burguesía, cuya inclinación al totalitarismo se hallaba cada día más incuestionable. Por tal motivo, otra fuerza política, el Partido Comunista de China (PCCH) emergió en el escenario nacionalista, considerando la inconsecuencia del partido dominante. Tras la fundación en 1921 sobre la base del profesorado, el PCCH fue declarado ilegal por el vigente gobierno de Kuomintang. No obstante, la polémica respecto al porvenir nacionalista entre Kuomintang y PCCH, o sea, entre el capitalismo y el socialismo, se convirtió gradualmente en un conflicto armado. En cierto modo, la invasión japonesa cambió la estructura política y social de China durante la Nueva Revolución Democrática⁸.

Al inicio de la Segunda Guerra sino-japonesa, el objetivo del generalísimo Chiang Kai-shek no residía en luchar contra los militaristas japoneses sino contra los comunistas chinos embaucando al pueblo. Esta teoría se autodefinía así “para resistir a la agresión extranjera se debe sofocar primeramente el conflicto nacional”, reflexionando sobre la tradición del centralismo absolutista. Ciertamente, todo ello coincidió con lo que analizaba María Zambrano en *Persona y Democracia: Una historia sacrificial*: el individualismo no corresponde a la razón histórica, la historia es una acumulación de sacrificios humanos y, sobre la base del interés, el sentimiento individual empuja a modificaciones políticas capaces de cambiar la vida individual. Por contrario, la sociedad es una vinculación del sentido de amor y propiedad entre los individuos. Sin la sociedad no hay individuo, y el individuo vive en la sociedad. De este modo, se puede hacer una analogía con la política del Kuomintang: el comportamiento del Chiang, o mejor dicho, las actividades anticomunistas despreciaban la razón específica e históricamente china vinculada con el centralismo y capaz de reclamar el sacrificio humano, a fin de dominar a su estilo a todos los individuos. De esta forma, surgieron grupos militaristas que cambiarían el orden social desplazando a las fuerzas progresistas. Bajo este contexto, los chinos quedaron dominados por la nostalgia tradicional que les inducía a amar a la patria y salvaguardar las propiedades. Por lo cual, toda la sociedad estaba indispuesta contra

⁸ Se trata de una teoría maoísta que implica la revolución democrática asumida por la burguesía entre 1919 y 1949, diferenciada de la Vieja Revolución Democrática desplegada entre 1840 y 1919.

las acciones que amenazaban la forma antigua de comprender la naturaleza humana, y la supervivencia se convirtió en la premisa del nacionalismo patriota.

Los japoneses iniciaron la agresión militar a China en 1931, y hasta 1937 casi toda la Manchuria fue colonializada. Los comunistas chinos abogaban por unir a todas las clases para resistir a la violencia japonesa y dejar de lado las contradicciones nacionales entre el PCCH y Kuomintang. Esto no solo fue apoyado por los socialistas, sino también por algunos generales patriotas del Kuomintang que implantaron un motín militar para obligar a Chiang a juntar a todas las fuerzas, renunciando al programa de la liquidación inexorable de los comunistas y dando prioridad a la guerra frente a la irrupción extranjera. Por esta razón, en 1936 emergió el Incidente de Xi'án⁹ capaz de unir el comunismo y el capitalismo, a la Unión Soviética y a los Estados Unidos, a las otras fuerzas semifeudales y las semicoloniales, configurando un frente único en contra de la invasión japonesa.

En aquel instante de la Segunda Guerra Mundial, los fascistas italianos, los nazis alemanes y los militaristas japoneses, los tres regímenes reaccionarios impulsaban la deshumanización de toda la humanidad, sus actos inhumanos determinaron en gran medida el desarrollo del pensamiento universal. Tal vez se pueda decir que el mundo estuvo en un tris de hundirse, y la horrible violencia extremadamente desalmada determinó que la resistencia antimilitarista del pueblo se convirtiera en la lucha clandestina, evitando la persecución japonesa y aumentando las fuerzas antiimperialistas. Todo lo cual consolidó el carácter imprescindible del maoísta que trabajó con la tesis de que durante este momento histórico era imposible expulsar de forma fulminante a los invasores japoneses ni tampoco en corto tiempo los japoneses podrán ocupar toda la China. La guerra durará indudablemente un largo tiempo. Este concepto dará luces a la céntrica ideología maoísta respecto a “Una Guerra Prolongada”¹⁰. Sobre la base de este ideario, Mao expone aún más la necesidad y la

⁹ Andres Travesi, *Chiang Kai Shek*, Madrid, 1965. Se trata de un motín del ejército, ocurrió en 1936 manifestado a partir del rapto del líder nacionalista Chiang Kai-shek. con el fin de convencer a Chiang de posponer su guerra en contra de los comunistas chinos hasta que la invasión japonesa hubiera sido derrotada.

¹⁰ Xue Xinran, *Generación Mao*, traducción de Aleix Montoto, Editorial Emecé, Barcelona, 2009. Es un discurso de Mao hecho en una conferencia antijaponesa celebrada durante el día 26 de mayo hasta el 3 de junio de 1938, reside en una obra política y militar sobre la directriz de la guerra antiimperialista japonesa. A base de las

viabilidad de la guerrilla, algo que tendría una influencia fundamental sobre los movimientos socialistas de América Latina, aunque por la mala configuración algunos de ellos desviarían hacia el terrorismo, tales como el Sendero Luminoso de Perú y las FARC de Colombia. No obstante, todo ello no fue obstáculo para el poderoso influjo positivo del maoísta en torno a la eliminación de las fuerzas reaccionarias del Kuomintang y a la construcción de la nueva China.

Durante la segunda guerra sino-japonesa, el pensamiento nacionalista desempeñaba un papel esencialmente antimilitarista, lo que despertó el espíritu nacional del Dragón Oriental, emprendiendo la salvación estatal e individual y abordando la emancipación ideológica y práctica. Aún cuando todos los nacionalistas chinos eran contrarios al imperialismo militarista japonés, mantenían distintas alternativas para el porvenir de China. Los liberales burgueses, cuyos idearios provenían del Occidente, acentuaban la libertad individual sobre la base de la razón, y respaldaban promover el avance social mediante la transformación, impugnando el conservadurismo, la democracia radical y el marxismo. En efecto, los liberales pretendían fundar una república democrática de los burgueses no sólo contra la teoría de que el Kuomintang ponía su propia utilidad encima de la del Estado, sino también contra la doctrina marxista-maoísta del PCCH. De este modo, se puede vislumbrar que los nacionalistas liberales se aproximaban a los eurocentristas, procurando materializar una imitación política y social de manera fundamentalmente no-china, sin importante que fuera conveniente o inconveniente con la realidad china.

Las tres mayores fuerzas políticas contrarias japonesas compartían la misma meta de impulsar el nacionalismo a través de diferentes caminos: el Kuomintang anhelaba un totalitarismo militar; el PCCH deseaba una pluralidad política sobre la base de la construcción de la democracia; y los liberales ansiaban una democracia principalmente burguesa. En general, la invasión japonesa a China dio a Europa, URSS y EE.UU. una buena ocasión de extender sus valores e ideares con diversos

experiencias iniciales de la guerra sino-japonesa, Mao enuncia sistemáticamente la estrategia de una guerra prolongada oponiendo a la teoría de que China tiene que ser subyugada y a la conjetura de que China va a adquirir la victoria muy pronto dentro del Kuomintang, y también contra la opinión de menospreciar la guerrilla dentro del PCCH.

partidarios. El choque entre tales potencias diversificó la ideología del pueblo chino. Y más adelante, los liberales se integraron con el Kuomintang, por lo tanto, quedaron solo dos grupos políticamente enfrentados: el Kuomintang y el PCCH; es decir, eran disputas entre la transformación y la revolución, el capitalismo y el socialismo, e incluso entre EE.UU. y URSS.

El Kuomintang y el PCCH, representantes de EE.UU. y URSS en China, eran dos poderes muy dispares, una clase dominante y una clase intelectual y rural. Esencialmente uno no tenía nada que ver con el otro, empero, la agresión japonesa les juntó en el mismo bando. A partir de aquel entonces, China venía convirtiéndose en el laboratorio de las dos superpotencias, EE.UU. y URSS. De 1931 a 1945, los pueblos chinos habían luchado largo tiempo contra la invasión militarista de Japón. En ese momento, la superpotencia socialista al norte de China, la Unión Soviética, nos apadrinaba activamente para luchar por salvaguardar la soberanía y la independencia nacional. A la vez, bajo la bandera antijaponesa, la URSS también realizaba actividades desfavorables a la soberanía de China; de hecho, sus políticas se caracterizaron por una dualidad a medio camino entre la justicia y la injusticia hacia China. Durante esa época, en China existían tres poderes principales, tales como el nacionalismo del Kuomintang, el comunismo del PCCH y el imperialismo japonés. Las posturas divergentes respecto a ellos formaban parte fundamental de las políticas de URSS a China.

La dualidad de URSS se manifiesta en tres aspectos¹¹: en primer lugar, la URSS suministraba activamente las ayudas materiales tanto al PCCH como al Kuomintang, y se mantenía neutral entre ellos. Esta conducta de no intervención intensificó involuntariamente la irrupción japonesa a China. En el segundo, oficialmente la URSS abogaba por la integridad territorial de China, pero en realidad, reforzaba la penetración económica y militar al noroeste de China a fin de adueñarse de ese territorio, y la independencia de la Mongolia Exterior fue el testimonio innegable. En el tercero, la URSS coadyuvaba al PCCH a establecer el único frente antijaponés

¹¹ Mao Zedong (Mao Tse-tung), *Obras Escogidas*, Tomo V, Ediciones en lenguas extranjeras, edit. Fundamentos, Pekin, 1972, pp.332-344.

mientras exigía la obediencia del PCCH a la Internacional Comunista con la amenaza de secundar al Kuomintang para reunir a China. El interés homogéneo del socialismo determinaba que la URSS realizase la política adecuada en China; y al revés, la utilidad egoísta del chovinismo soviético desplegaba la manipulación injusta. Por tal motivo, ese entrelazamiento y dualidad cimentó la discordancia venidera entre la Unión Soviética y la República Popular China.

La Gran Depresión de la década de los 30 del siglo XX, caracterizada por la enorme devastación, la amplia afectación, la alta tasa del desempleo, y la crisis severa del crédito, fue la catástrofe económica más grave nunca vista anteriormente en la historia humana. Esas peculiaridades dieron impulso al presidente estadounidense Franklin Delano Roosevelt para reconfigurar el mercado financiero, aliviando las quiebras en cadena de tal crisis. Pues al inicio de la invasión japonesa a China en 1931, el gobierno chino pidió la ayuda internacional, y Roosevelt no quería entregar apoyos a una Nación desconocida, considerando la pésima situación estadounidense y la relación económicamente íntima con Japón. Por humanismo, el gobierno estadounidense suministró ayudas limitadas a China. En efecto, la política exterior estadounidense aplicada a China, desde 1931 hasta 1938, se podrá sintetizar como una neutralidad que no rechazaba ayudar a los chinos, pero de manera no-oficial ni reconocer el hecho de que China era invadida por los japoneses. En este sentido, EE.UU. coincidió con la política de la URSS.

En el noviembre de 1938, la publicación por los japoneses de “Esfera de Coprosperidad de la Gran Asia oriental” destinada a lograr el dominio exclusivo y absoluto de China, rompió obviamente las reglas de “libre comercio” asumidas por los norteamericanos. Por ello, el gobierno estadounidense decidió dotar a China de las ayudas efectivas aunque con duras condiciones adicionales. Sobre todo, después del ataque a Pearl Harbor en 1941, la ayuda estadounidense se extendió de manera creciente. De 1938 a 1941, la política exterior de EE.UU. hacia China alcanzaba un rasgo de dualidad. A partir de 1941, la ayuda norteamericana sería incondicional al gobierno de Kuomintang. Durante 1941 hasta 1945, el pensamiento estadounidense acentuaba tomar la venganza a los japoneses y promovió significativamente la

terminación de la Segunda Guerra Mundial. Al mismo tiempo este apoyo incondicional aumentaba las fuerzas de Kuomintang y ello presagiaba el estallado de la Guerra Civil de China entre el Kuomintang y el PCCH.

Tras la expulsión del imperialismo japonés, China se introdujo en la Guerra Civil, o sea, la Guerra de Liberación. El enfrentamiento armado entre Kuomintang y PCCH era la batalla entre el socialismo de la Unión Soviética y el capitalismo de Estados Unidos. Aparte del conflicto ideológico, en el sentido de la inversión material, EE.UU. había dado una enorme cantidad de crédito al gobierno de Kuomintang, y eso obligaba a esa superpotencia a insistir en respaldar a Chiang hasta que consiguiera el dominio total de China. Al contrario, URSS también ofrecía un mayor soporte al PCCH emprendiendo extender el socialismo en todo el universo. Todo eso se realizaba bajo la dirección del estalinismo, la forma clásica de un autoritarismo socialista. La intensa rivalidad de ambas potencias forzaba la divergencia política, económica y militar, y ofrecía un mañana bien distinto para China según gobernara el Kuomintang o el PCCH.

En general, el nacionalismo en el tiempo de las guerras contemporáneas (1931-1949) intentaba hacer compatible la tradición china con hibridación ideológica entre Japón, EE.UU. y URSS en torno a la configuración de una nueva Nación. Durante este proceso de modernización, solo el confucianismo jugaba como un símbolo cultural capaz de unir los chinos en contra de la invasión extranjera, pues el confucianismo tradicional estaba destinado a construir una sociedad basada en la casta y un Estado fundado en *los ritos*. Esto no corresponde a la búsqueda de la democracia asumida por la modernización. Sin embargo, en la época postimperial, el confucianismo fue rebautizado por el marxismo, y se iba formando un nuevo estilo socialista típicamente chino, vinculando el (neo)confucianismo con el maoísta, la teoría de Deng, La Triple Representatividad de Jiang, La Concepción científica del Desarrollo de Ju, y sobre todo, con el pensamiento de Xi Jinping.

1.3. “Neoconfucianismo” en la edad postimperial

Tras la fundación de la República Popular China, el marxismo se había convertido en el signo irreversible del sentido común de los chinos. En este sentido, todos los pensamientos desarrollados con posterioridad por los dirigentes del socialismo chino, tales como el maoísmo, la teoría de Deng, La Triple Representatividad de Jiang, La Concepción científica del Desarrollo de Ju, y el pensamiento de Xi Jinping, pueden considerarse como productos de la chinaización del marxismo en divergentes periodos. Durante este proceso, el confucianismo lograba atenciones sociales cada día más mayores. De este modo, el Confucio se ha convertido en el símbolo de la cultura china y el confucianismo en la efigie del pensamiento filosófico chino. La coexistencia o vinculación entre el marxismo y el confucianismo presenta, sin duda ninguna, un fenómeno cultural e ideológico de importancia progresiva. Ésto pone de manifiesto que las oposiciones binarias entre “lo moderno” y “lo tradicional”, “lo radical” y “lo conservador” permanecidas por largo plazo han llevado a cabo cierto grado de reconciliación e incluso hibridación.

1.3.1. El pensamiento de Mao o el Maoísmo

La creación del PCCH ha dado origen a la ampliación del socialismo en China, desde mimesis del marxismo ortodoxo hasta el socialismo específico al estilo chino. Desde el maoísmo hasta el pensamiento de Xi, el PCCH ha experimentado una gran cantidad de desplazamiento. De todas maneras, hasta hoy día, los comunistas chinos han llevado a cabo el proceso de chinaizar el socialismo mediante varias reformas en la práctica e ideología.

Luego de la fundación de la República Popular China en 1949, el gobierno de Kuomintang se retiró a Taiwán, y desde aquel instante el nacionalismo chino se dividió en dos partes, uno con PCCH hacia el comunismo, y otro con Kuomintang hacia la reconstitución del dominio estatal yendo acompañada del apoyo sucesivo de Estados Unidos. Mientras tanto, en la Tierra Firme el PCCH se arrojaba a reconfigurar

un consciente espíritu revolucionario en dirección al socialismo, planteando la política maoísta según la consigna del “absolutismo unilateral”¹². Sobre la base de esa doctrina, la Nueva China no tenía otro aliado sino los Estados socialistas. De esta manera, el socialismo chino se vinculó con el estalinismo que buscaba una tiranía socialista global, rechazando a todos los países capitalistas. Al principio de la reforma socialista, esta imitación realizó las finalidades esperadas de conquistar la independencia y caminar hacia el socialismo. No obstante, con el paso del tiempo, el absolutismo y la purga dejaron un pavor profundo en toda la sociedad, lo que afectaban en gran medida a la fe socialista del pueblo. Entonces algunos procedieron a zafarse del modelo soviético. Por consiguiente, la disputa ideológica entre URSS y China iría agravándose sin posibilidad de conciliación.

La ideología era una espada con doble filo que por un lado unía a China con URSS y por otro, los separaba. Es difícil olvidar que la Rusia zarista había tomado gran cantidad del territorio chino, y es fácil memorizar que el stalinismo transigía con el Kuomintang sacrificando los intereses del pueblo chino y del PCCH. Por supuesto que existieron más vulneraciones hechas por el vecino septentrional de China, empero, la URSS ignoraba voluntariamente lo que pasaba en la historia. El pueblo chino es una raza sensible a la historia, y lo que sufrió se ha grabado profundamente en nuestras mentes. No ambicionamos la venganza violenta sino la restauración de la integridad territorial. La actitud soviética para la historia es bien contraria a la naturaleza china, y eso produjo el empeoramiento hasta la ruptura de relaciones bilaterales entre URSS y China. Lo que hace Japón hoy en día es semejante a lo que hizo URSS. ¿Por qué en la actualidad China no tiene una buena relación con Japón? A mi entender, porque los descendientes japoneses justifican la invasión de China como un intento de perfeccionar a los atrasados chinos.

El neonacionalismo chino aspiraba a regenerar la ideología socialista al estilo chino mediante el maoísmo. Bajo tal meta, la separación entre URSS y China sería

¹² Una teoría de Mao al comienzo de la construcción socialista. En tal proceso, algunos dirigentes y intelectuales opinaban que la nueva China no debía aproximarse ni a URSS ni a EE.UU. sino encaminarse hacia una tercera ruta. Mao criticaba agudamente tal idea indicando que en aquel espacio China no tenía otro remedio de caminar entre ambas potencias, no nos quedaba la tercera opción.

una tendencia irreversible. En el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética de 1956, el nuevo líder de URSS, Nikita Jrushchov hizo una negación cabal al stalinismo mientras intentó fortalecer el control del Mundo Comunista. Irónicamente el contenido completo de ese discurso sería conocido por los países socialistas no mediante esa reunión ni por los soviéticos sino por un informe de *The New York Times*. El despotismo y la desconfianza continuaron amenazando la desvinculación entre URSS y China. Por ello, sin el apoyo externo los neonacionalistas abordaron las cuestiones sociales desde una perspectiva exclusivamente oriental, buscando la nostalgia de un mundo mejor, la prosperidad estatal y encaminado a un socialismo heterodoxo al estilo chino. Todo eso implica la construcción del ideario maoísta.

El maoísmo fue un ensayo a la búsqueda de un pensamiento socialista apropiado a la situación específica de China, y es un producto que combina la ideología marxista-leninista y la práctica revolucionaria china. Fue el primer fruto teórico de chinaización del marxismo-leninismo. De este modo, el maoísmo habría cimentado la materialización del socialismo al estilo peculiarmente chino. En el largo plazo el dogmatismo y el izquierdismo apenas permitirían profundizar en la revolución china, pero el maoísmo crecido en su interior acentuó la emancipación auténtica de la mayoría absoluta de los subalternos proletarios. Por tal motivo, el maoísmo se concentraba en los problemas de la tierra, y las reformas agrarias aniquilaban completamente el sistema arcaico mientras se nacionalizaban las tierras.

“Rodear la ciudad desde el campo” y “la táctica de guerrilla” también formaban parte del pensamiento del maoísmo, empero, el foco más céntrico sería la fundación de “la dictadura del proletariado y la dictadura democrática popular”. La dictadura del proletariado se refiere a un Estado en el que el proletariado tiene el control del poder político en lugar de la burguesía. En el caso chino, se trató del Poder Estatal Socialista dirigido por el proletariado¹³ y basado en la alianza de obreros y campesinos. También es conocido como la dictadura de la clase obrera. La clase obrera es la clase dirigente del Estado, y la clase campesina es un aliado de la clase obrera y es también

¹³ En China, todos los proletariados están bajo la dirección del Partido Comunista de China.

una clase dirigente del Estado. Toda la experiencia acumulada por el pueblo chino durante varios decenios consiste en ejercer la dictadura democrática popular que -en el pensamiento de Mao- significa privar a los reaccionarios del derecho a la palabra y dar ese derecho sólo al pueblo; es decir, efectuar la democracia para el pueblo y la dictadura para los reaccionarios¹⁴.

Además de los dos puntos mencionados arriba, el centralismo democrático será el tercer foco del maoísmo. La forma fundamental de organización estatal de China consiste en el centralismo democrático; dicho en otra palabra, en China no se adopta el principio occidental, del equilibrio del poder. La combinación de centralismo y democracia supone potenciar la disciplina consciente y el sacrificio voluntario de la libertad en aras de la máxima eficacia. Este sistema está compuesto por los organismos siguientes: la *Asamblea Popular Nacional de China*¹⁵ que ejerce el Poder Legislativo, la *Conferencia Consultiva Política del Pueblo Chino*¹⁶ que participa en esta tarea, el PCCH¹⁷ que toma decisión, y el gobierno¹⁸ que efectúa la decisión. Entre ellos, la Asamblea determina la participación masiva del pueblo en la vida cotidiana política del Estado. Aquí se dio una ruptura con el pasado, cuando el confucianismo subalternizaba la identidad política, social y cultural de los pueblos. Puesto que el confucianismo era el fondo ideológico de régimen autocrático de

¹⁴ Mao Zedong (Mao Tse-tung), *Obras Escogidas*, Tomo IV, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekin, 1976, p.433

¹⁵ También conocido como Congreso Popular Nacional, es el órgano supremo del poder del Estado, y el máximo órgano legislativo, sus diputados son elegidos por un periodo de cinco años. De entre los diputados, un grupo más reducido forma el Comité Permanente de la Asamblea Popular Nacional, que se reúne de manera habitual y se encarga de las actividades legislativas rutinarias. Además del poder legislativo, la Constitución de la República Popular China otorga a la APN otros tres poderes: El “poder de elegir, decidir y destituir a los integrantes o dirigentes de los órganos supremos del Estado”, el “poder de decisión en los asuntos importantes del Estado” y el “poder de supervisión sobre los otros órganos supremos del Estado”.

¹⁶ Es un órgano asesor político, La organización está compuesta por delegados de diversas organizaciones y partidos políticos, así como miembros independientes. La Conferencia está, en gran medida, controlada por la citación del PCCH, pero se pretende dar la impresión de ser más representativa y estará compuesta por una gama más amplia de gente que es típica de la oficina del gobierno de la República Popular de China. En la práctica, sus funciones y competencias son algo análogo a una cámara alta de asesoramiento legislativo y ha habido propuestas ocasionales para formalizar esta función en la Constitución de la República Popular China.

¹⁷ Aquí se refiere al Comité Central del Partido Comunista de China, es el organismo formado del PCCH y que se reúne anualmente para decidir las políticas del partido, que afectan a todos los ámbitos de gobierno en la República Popular China. Las reuniones anuales del Comité Central del Partido ocurren a la vez que las reuniones de la Asamblea Popular Nacional, en una manifestación clara de la estrecha correspondencia existente entre las instituciones del partido y las del Estado. Los miembros del Comité Central son elegidos en los congresos nacionales del partido, actualmente celebrados cada cinco años. De los miembros del Comité Central, 24 forman una estructura más reducida que se reúne de manera periódica a lo largo del año: el Buró Político. A su vez, 9 de los miembros del Buró Político forman el Comité Permanente, es el Comité Permanente del Buró Político del Comité Central del Partido Comunista de China, la máxima cúpula de poder del PCCH.

¹⁸ Se trata del Gobierno Central Popular Chino.

monarquía feudal propio de una sociedad jerárquica que duraba más de dos mil años en la historia china.

Empero, esto no implicó el rompimiento completo entre el maoísmo y el confucianismo. En cierto modo, se puede decir que el maoísmo también es un producto del confucianismo. Sabido es que el maoísmo ha heredado irrefutablemente los pensamientos filosóficos tradicionales chinos, y entre los cuales el más fundamental e importante consiste en el confucianismo. En este sentido, Mao se articulaba con Confucio, dado que para cambiar el entorno y crear la historia hay que ser parte de este entorno e historia. De lo contrario no puede entenderlos, y mucho menos cambiarlos y crearlos. Todo ello coincidía con lo que había indicado José Ortega y Gasset, “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”¹⁹. De todas maneras, el confucianismo había dejado un impacto fundamental a la configuración del maoísmo.

El maoísmo y el confucianismo son dos ideologías emergidas en diferentes épocas y sociedades. Entre ellos existían ópticas coincidentes y divergentes, e incluso puntos completamente opuestos. Sin embargo, todo ello no se puede negar que el maoísmo contiene la esencia confucianista que ofrecía las ventajas fundamentales de la cultura tradicional china. En efecto, el maoísmo no sólo desarrollaba el marxismo, sino también ampliaba la influencia del confucianismo en todo el mundo.

1.3.2. Dengismo, la Reforma y Apertura, y la construcción del Socialismo al estilo chino (la economía del mercado socialista)

Conforme a Zhang Fangyu, el pensamiento filosófico tradicional se concentraba en el desarrollo de la dialéctica. Y esta dialéctica no incluye la modalidad negativa, sino la dual o complementaria.²⁰ Esto implica una armonización de las contrariedades entre dos partes contrarias. En cierto modo, esta normativa de armonización se ha

¹⁹ José Ortega y Gasset, *Meditaciones de Quijote*, edición de José Luis Villacañas Berlanga, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

²⁰ Zhang Fangyu, *el significativo filosófico tradicional de la Teoría de Deng (original en chino)*, 2015. Véase en <<http://cpc.people.com.cn/n/2015/0105/c69113-26327499.html>>. (Consulta: el día 27 de diciembre de 2018).

convertido en la filosofía de vida de los chinos. Deng Xiaoping había elevado tal normativa a nivel nacional e implantó la Reforma y Apertura, y la construcción del Socialismo al estilo chino. Para él, la construcción económica es el foco central de todos los asuntos estatales. Además, hay de “trabajar a dos manos”: una para la Reforma y Apertura, y otra para castigar la corrupción; una para el avance espiritual (ideológico), y otra para el material. En torno a la cuestión de la reforma del sistema económico, Deng indicó que la economía planificada no pertenecía exclusivamente al socialismo, el capitalismo también tenía planificaciones económicas; al revés, la economía de mercado tampoco correspondía únicamente al capitalismo, y el socialismo también tenía mercado. De hecho, el socialismo también puede ofrecer su fundamento para desarrollar la economía de mercado.

Sobre la base de la teoría de Deng, la sociedad china se desarrolló de manera acelerada. En efecto, Deng proporcionó un modo más efectivo para la materialización del pensamiento de la “Gran Unidad” que sería la iniciativa del confucianismo. La “Gran Unidad” se refiere a un mundo utópico que aspiraría alcanzar el ser humano, en el cual todas las personas se aman y se ayudan mutuamente, viven y trabajan en paz, no existe desigualdad y no hay guerras; es decir, se trata de un futuro humano romántico e idealista. Con el transcurso del tiempo, en la modernidad ese pensamiento iba incorporándose a las concepciones de hibridación a escala global de política, economía, tecnología y cultura. Y en cierto modo, la “Gran Unidad” tiene grandes similitudes con el socialismo utópico y el comunismo moderno en muchos lugares. Entonces, para el comunista Deng, la realización de la “Gran Unidad” tenía como el objetivo prioritario la restauración básica de la nación china. Y en realidad, lo logró mediante la construcción de la nueva doctrina acerca del socialismo al estilo chino, desarrollando de manera completa el pensamiento confucianista de “Gran Unidad”, y vinculando el comunismo marxista con las realidades chinas.

Ahora bien, vamos a indagar un poco el proceso de la configuración de la teoría de Deng. La segunda generación que dominó el PCCH no culpaba del cataclismo económico al maoísta sino que sacó lecciones de aquella movilización catastrófica llamada la Revolución Cultural, a fin de rectificar el izquierdismo e implantar

políticas más pertinentes al desarrollo socialista en China. Bajo ese entorno, la teoría de Deng Xiaoping surgió para encararse con retos novedosos. La Reforma y Apertura que era el foco de la teoría de Deng definió el programa de reformas económicas llamado “Socialismo con peculiaridades chinas” y comenzó en 1978 por los reformistas, emprendiendo una reforma interna y una apertura externa. Desde aquel entonces hasta hoy en día, La Reforma y Apertura ya lleva más de 30 años en despliegue, y ha conseguido la transformación de la economía planificada en la economía de mercado, del país agrícola al Estado industrial.

La Tercera Revolución Industrial iniciada de la década 1950 y terminada en 1970 había modificado en gran medida la estructura económica universal, había reformado el panorama mundial y el pensamiento humano, y había impulsado infinitamente el desarrollo de la productividad social. Entre tanto, la China atrasada tenía una necesidad apremiante para imbuirse de una ideología avanzada con la finalidad de alcanzar el ritmo del mundo. En cierto modo, se puede decir que al nacimiento la Reforma y Apertura ya tenía como meta encarrilar el desenvolvimiento con las innovaciones teóricas marxistas. La economía del mercado socialista fue la invención milagrosa del señor Deng, recordando que la economía planificada no equivale al socialismo, ya que el capitalismo también la tiene; de la misma forma, la economía de mercado no es exclusiva del capitalismo, y el socialismo también puede tenerla. El mercado y la planificación no son más que dos medios económicos. Conforme a Deng, la economía del mercado socialista se caracteriza por: a) persistir en la posición fundamental de la propiedad comunitaria; b) perseverar en el objetivo intrínseco de la prosperidad común; c) adoptar una poderosa regulación macroeconómica²¹.

Materialmente la Reforma y Apertura, y la economía del mercado socialista han cosechado frutos patentes, los cuales han producido una nueva salida factible y efectiva al socialismo. Sin embargo, a medida de la profundización y ampliación de la evolución, iba extendiéndose en el ambiente de todo el país un nuevo ideario que se refería a una propensión al liberalismo radical, y eso, a mi modo de ver, sería uno de

²¹ Jin Mingqing, *Dengxiaoping Gaigekaifang Yu Quanmian Shenhua Gaige (Reforma y apertura, y la reforma profundizada)*, Editorial Guangxi Shifan Daxue, Nanning, 2015.

los obstáculos permanentes de la proyección política de China. Bajo esta circunstancia, se ven necesario las reformas políticas adecuadas.

1.3.3 La Triple Representatividad de Jiang Zemin y La Concepción Científica del Desarrollo de Hu Jintao

Sabido es que en una sociedad moderna, la infraestructura económica determina la superestructura política. Entonces, a medida del despliegue de la Reforma y Apertura y de la economía de mercado socialista, la sociedad china ha ido experimentando una transformación profunda y amplia: la diversificación del contenido socioeconómico, de la forma organizativa socioeconómica, de la distribución del interés, del modelo de empleo y de otros. En efecto, se trata de un proceso de transición, desde la destrucción del viejo equilibrio hasta la construcción del nuevo. Durante tal proceso, en el interior, se encontraban cada vez más complicadas y diversificadas las contradicciones internas del pueblo. Además, emergieron las cuestiones sobre rigidez ideológica y la corrupción en el seno del PCCH. Y en el exterior, los movimientos socialistas o comunistas internacionales han logrado resultados brillantes, y también han sufrido contratiempos severos, sobre todo, la disolución de la URSS. Bajo este entorno, el presidente Jiang Zemin plasmó la formación de un proyecto que podrá mejorar de manera continua la capacidad del PCCH en torno a la gobernación tanto del Partido como del país. Así se configuró la Triple Representatividad que implica la profundización de la construcción ideológica, política y organizativa del PCCH como un partido gobernante.

Ahora bien, la Triple Representatividad consiste en que “el Partido debe siempre representar las inquietudes del desarrollo de las fuerzas productivas más avanzadas de China, representar la orientación del desarrollo de la cultura más avanzada de China, y representar los intereses más fundamentales de la mayor parte de la población de China”²². En general, la Triple Representatividad de Jiang es otro producto político de

²² El tema central del discurso de Jiang Zemin en el XVI Congreso Nacional del Partido Comunista de China en 2002. La primera representatividad indica que todos los trabajos y políticas del PCCH debería cumplir con la ley del desarrollo de las fuerzas productivas, reflejar los requisitos para promover el desarrollo de las fuerzas

la chinaización del marxismo en el periodo postimperial y su esencia reside en “fortalecer el PCCH para el público y Gobernar el país para el pueblo”. De hecho, la Triple Representatividad ha conseguido la reforma política estatal mediante la reconstrucción interna del PCCH, ha suministrado servicios irremplazables para la construcción del socialismo al estilo chino, y ha forjado el fundamento político de la Concepción Científica del Desarrollo destinado a realizar la prosperidad integral de toda la nación china.

Luego de la reforma política de Jiang, Hu Jintao planteó una reforma social en 2003. Y en el XVII Congreso del PCCH²³ de 2007 esa reforma fue definida de manera oficial como la Concepción Científica del Desarrollo. Según Donald Lewis, “la teoría ha anunciado una nueva era en la historia del Partido y del país a través de la adopción de una estrategia más benigna y humanista para el desarrollo económico y social: manteniendo un desarrollo sostenible, estableciendo objetivos de bienestar compasivos pero alcanzables para toda la población china, incrementando la democracia participativa y poniendo un énfasis muy necesario en el medio ambiente”²⁴. En efecto, la Concepción Científica del Desarrollo coloca los intereses del pueblo en el centro de la toma de decisiones, y requiere enfoques prácticos hacia los problemas de desarrollo. Sin duda ninguna, la teoría determina nuevas formas del desarrollo que consisten en tomar las necesidades fundamentales del pueblo como la base del desarrollo, con la finalidad de lograr un desarrollo integral, sostenible, científico, armonioso y pacífico. Esta perspectiva ha ampliado y profundizado la comprensión del término *desarrollo* en torno a su concepto, modelo y estrategia bajo

productivas más avanzadas, y mejorar continuamente los niveles de vida cotidiana del pueblo a través del desarrollo de las fuerzas productivas. La segunda representatividad indica que todos los trabajos y políticas del PCCH debería reflejar los requisitos del desarrollo de la cultura socialista científica y popular, promover la mejora continua del nivel ideológico y moral y del nivel científico y cultural de toda la nación, y proporcionar poder espiritual y apoyo intelectual para el desarrollo económico y social de China. La tercera representatividad indica que todos los trabajos y políticas del PCCH debería adherirse a los intereses fundamentales del pueblo como el punto de partida y el destino, aprovechar al máximo el entusiasmo, la iniciativa y la creatividad de las masas, para que toda la nación pueda continuar obteniendo intereses económicos, políticos y culturales.

²³ El tema central del Congreso consiste en: manteniendo en alto la gran bandera del socialismo con peculiaridades chinas y tomando como guía la teoría de Deng Xiaoping, el importante pensamiento de la Triple Representatividad y la Concepción Científica del Desarrollo, emancipar la mente, sostener la reforma y la apertura, aglutinar las fuerzas y superar dificultades y adversidades, con miras a avanzar con toda firmeza por el camino del socialismo con peculiaridades chinas y luchar por la consumación de la construcción integral de una sociedad modestamente acomodada.

²⁴ Véase en <<http://spanish.peopledaily.com.cn/31621/8016616.html>>. (Consulta: el día 04 de enero de 2019).

el socialismo al estilo chino. Por ello, la Concepción Científica del Desarrollo ha dotado de nueva significación al marxismo acerca del *desarrollo*, y ha añadido nuevos contenidos fundamentales para la construcción del sistema teórico sobre el socialismo al estilo chino.²⁵

En realidad, la creación de la Concepción Científica del Desarrollo ha logrado buenos efectos políticos, económicos y sociales. En terreno político, ha homogeneizado el sentido común respecto a las normativas del trabajo tanto del PCCH como de todo el pueblo chino, lo que favorece la integralización ideológico-política y la centralización democrática. En el terreno económico, forja el desarrollo económico como la prioridad de la construcción del socialismo al estilo chino, y también plantea “*desarrollo rápido, desarrollo estable*”. Todo eso no sólo proporciona garantías políticas sólidas para el desarrollo económico de China, sino también brinda buenas oportunidades para que la economía de China cambie su modo de crecimiento, ajuste su estructura económica y mejore su calidad de desarrollo. En el terreno social, la Concepción enfatiza que se trata de un desarrollo integral que debe incluir la política, economía, cultura y sociedad; es un desarrollo coordinado de todos los aspectos de la modernización, un desarrollo sostenible entre el ser humano, la naturaleza y la sociedad. Todo aquello conduce a un desarrollo equilibrado de toda la sociedad.

En cierto modo, tanto la Triple Representatividad como la Concepción Científica del Desarrollo mantienen la vinculación con el confucianismo. El confucianismo aboga por la *benevolencia política* (para un estado, el pueblo es lo más importante, el Estado está en segundo lugar, y el gobernante tiene menos importancia), en contra de la violencia política. De hecho, el confucianismo está hablando del papel fundamental de los pueblos en los asuntos estatales. Y la Concepción pone énfasis en respetar el trabajo, el conocimiento, la creación de la gente; es decir, se ha formado el sentido común que considera las masas como la base esencial de la Nación. En este sentido, la Concepción coincide con el pensamiento confucianista. Y la Triple

²⁵ Véase en <<http://theory.people.com.cn/GB/49150/49152/7528464.html>>. (Consulta: el día 08 de enero de 2019).

Representatividad realiza la esencia confucianista: el papel fundamental del pueblo en las vidas cotidianas estatales. Las necesidades del pueblo determinan el sentido del desarrollo de las fuerzas productivas, y las fuerzas productivas más avanzadas serán el destino de toda la nación. Así que el PCCH puede representar las inquietudes del desarrollo de las fuerzas productivas más avanzadas de China. Y el confucianismo, sin lugar a duda, es el fundamento de la cultura nacional china. Si el PCCH quiere representar la orientación del desarrollo de la cultura más avanzada de China, deberá respetar la orientación confucianista en terreno cultural. Para representar los intereses más fundamentales de la mayor parte de la población de China, el PCCH ha superado al confucianismo clásico en torno a la definición del pueblo. Dado que, conforme al confucianismo, el pueblo deberá ser educado y los analfabetos no forman parte del pueblo, el PCCH ha defendido que todos los chinos son parte del pueblo chino.

La reconstrucción del confucianismo no busca volver a la era de Confucio, sino a integrar las ventajas confucianistas mientras eliminamos sus desventajas. El neoconfucianismo no será un retroceso histórico, sino un desarrollo postimperial bajo la normativa de “ser práctico y realista” y “conocer la regla”. Y la configuración del Pensamiento de Xi será la mejor práctica del neoconfucianismo.

1.3.4 Pensamiento de Xi Jinping sobre el Socialismo con Características Chinas para una Nueva Era

Sin lugar a dudas, el pensamiento de Xi se fundó en las transformaciones esenciales de situaciones nacionales e internacionales. En el ámbito internacional, después de la Segunda Guerra Mundial, el orden mundial liderado por Estados Unidos se estaba desvaneciendo. Este debilitamiento se refleja en la salida de Reino Unido de la Unión Europea y en que EE.UU. está desprendiéndose de la teoría sobre el libre comercio por retirarse del TPP y volver a las negociaciones tradicionales sobre comercio bilateral. Obviamente, todo eso ha destruido la globalización sobre la base del libre comercio. Al mismo tiempo, China se adhiere al principio de libre comercio y a la globalización, y el presidente Xi plantea la construcción de una comunidad de

futuro compartido con toda la humanidad. Lo más importante es que China se ha convertido en el mayor socio comercial de todos los países mundiales, y el Banco Asiático de Inversión en Infraestructura se ha transformado en un “banco de inversión mundial”. Esto implica que el poder de dominar el orden mundial está cambiando y el mundo se encuentra en la encrucijada, pues en el orden mundial el papel de China se halla cada día más fundamental.

En el ámbito nacional, la “nueva normalidad”, presentada después de décadas del rápido crecimiento económico, está impulsando la transformación y el mejoramiento acerca de la estructura económica. Además, el destino de “construir de manera integral una sociedad moderadamente próspera” ha diversificado la teoría sobre la fase inicial del socialismo. Todo eso expresa las nuevas necesidades de la nueva era en la que se exigen nuevas ideologías respecto al desarrollo. Sabido es que la nueva era implica nuevos retos. El despliegue de la economía de mercado ha modificado evidentemente la estructura social, el pensamiento común y el sistema de distribución de interés. La pluralización de intereses económicos podrá producir la diversificación política; es decir, el multipartidismo. Esto será contrario para el actual sistema político. Por ello, cómo resolver los conflictos entre la pluralización de intereses económicos y el centralismo democrático político será un reto fundamental para el país. Por todo ello, el pensamiento de Xi se ha formado para corresponder a las características de la nueva era.

Entre los 14 principios políticos del “Pensamiento Xi”²⁶ se destacan los siguientes tres: continuar con una reforma integral y profunda; adoptar una nueva visión para el desarrollo; y promover la construcción de una comunidad de futuro compartido con toda la humanidad. Lo primero es el principio mantenido desde Mao

²⁶ El Pensamiento de Xi sobre el socialismo al estilo chino fue definido oficialmente en el XIX Congreso Nacional del PCCH en 2017, que incluye: 1, Garantizar el liderazgo del Partido sobre todo el trabajo. 2, Comprometerse con un enfoque centrado en la sociedad. 3, Continuar con una reforma integral y profunda. 4, Adoptar una nueva visión para el desarrollo. 5, Ver que la sociedad es quien gobierna el país. 6, Garantizar que cualquier área de gobierno está basada en el derecho. 7, Defensa de los valores socialistas. 8, Garantizar y mejorar las condiciones de vida de la sociedad a través del desarrollo. 9, Garantizar la armonía entre el humano y la naturaleza. 10, Perseguir un enfoque global para la seguridad nacional. 11, Defender la absoluta autoridad del Partido sobre el Ejército popular. 12, Defender el principio de “un país, dos sistemas” y promover la reunificación nacional. 13, Promover la construcción de una comunidad de futuro compartido con toda la humanidad. 14, Ejercer un control total y riguroso del Partido.

hasta Xi; de hecho, se trata de una típica regla de juego del socialismo chino. Lo segundo determina el ajuste fundamental sobre los principios del desarrollo forjados desde Deng; es decir, se trata de un desarrollo integral, equilibrado, sostenible y humanista. Lo tercero será la extensión universal del segundo principio. En cierto modo, se puede decir que lo tercero confirma la responsabilidad de lo que tiene que hacer una superpotencia creciente en la vida cotidiana de la “Aldea global”. Y en realidad, esto también será el aporte importante para profundizar la globalización e implantar la pluralización, a fin de romper el monopolio unilateral estadounidense en todos los asuntos internacionales.

Por lo general, todo poder internacional está compuesto por un poder duro y un poder blando. Sin lugar a dudas, el despliegue de la economía de mercado socialista de más de 30 años ha dotado a China de un *poder duro* capaz de situarse en el centro del escenario económico global. Sin embargo, China no tiene un poder intenso en terrenos políticos y culturales universales, lo que será un *poder blando*. Disponer de un soft power se ha convertido en el destino de la nueva fase del socialismo al estilo chino, tal y como es planteado por el “Pensamiento Xi”. En cierto modo, se puede decir que Mao habrá llevado a cabo la chinaización del marxismo; Deng habrá planteado y establecido el socialismo al estilo chino, sobre todo, la implantación de la economía de mercado socialista; y la teoría o el sistema del socialismo al estilo chino se ha madurado en la era de Xi. El “Pensamiento Xi” se concentra en dos cuestiones fundamentales: ¿de qué se trata con el socialismo al estilo chino? y ¿cómo construir de manera integral el socialismo al estilo chino? Por ello, Xi programa una reforma profunda e integral, enfrentándose directamente a los problemas fundamentales que se han ido acumulando gradualmente desde la Reforma y Apertura, con la finalidad de rechazar el viejo camino de luchas de clase, y de rechazar la tendencia extrema del neoliberalismo bajo la economía de mercado socialista. En suma, se puede entender el “Pensamiento Xi” como una síntesis científica, una reflexión profunda y una innovación íntegra sobre el maoísmo y la teoría de Deng. De cierta manera, Xi ha seguido tanto a Mao como a Deng, pero ha superado tanto a Mao como a Deng, y al fin ha forjado una nueva fase del socialismo al estilo chino. Con todo ello, sin duda

ninguna, China podrá obtener un poder político mundial.

Sabido es que el Movimiento de Cuatro de Mayo de 1919 dio origen al surgimiento posterior del PCCH. Como una movilización antitradicional y anticonfucianista, el Movimiento también habría dotado al PCCH de una tradición anticonfuciana. En efecto, la mayoría de la cultura tradicional china se encuentra enraizada en el confucianismo, pensamiento que fue capaz de forjar el sentido común a su manera por más de 20 siglos. Por lo tanto, no es sorprendente que el PCCH se haya opuesto al confucianismo desde el principio. Sin embargo, a medida de la modernización confucianista y la toma de poder del PCCH, los viejos enemigos se han convertido en representantes imprescindibles de la política y la cultura china. Esto ha brindado una buena oportunidad para superar el desencuentro entre ambos lados. A partir de allí cómo entender y tratar correctamente la cultura tradicional china, basada en el confucianismo, ha sido un tema fundamental en las teorías y prácticas del PCCH. Con el transcurso del tiempo, desde los años ochenta, el confucianismo estuvo en ascenso de nuevo. En efecto, “la creciente consciencia del confucianismo estaba relacionada con la renovación de la cultura y con la transformación de las tradiciones a fin de redefinir la identidad cultural y guiar el desarrollo social y económico”²⁷.

A través de la fusión continua de la era de Jiang y Hu, la ética confucianista ha coincidido con la moral del PCCH; es decir, “la ética comunista y el confucianismo no son muy diferentes en las prácticas”²⁸. Así que en la era de Xi, se continua la lucha contra el dogmatismo, combinando el marxismo con las nuevas realidades chinas que incluyen las culturas tradicionales en transformación, a fin de forjar una fuerte autoconfianza cultural y un poderoso impulso cultural. En efecto, todo ello se basa en la configuración de una identidad cultural basada en el restablecimiento del confucianismo o el neoconfucianismo. En este sentido, Xi va más allá de Mao en torno al análisis y la comprensión de la cultura tradicional china, conceptualizando formalmente la excelente cultura tradicional china como el mundo civilizado, la

²⁷ Yao Xinzong, *El confucianismo*, traducción de María Condor, Cambridge University Press, edición española en Madrid, 2001, p.340.

²⁸ David Nivison, *Communist Ethics and Chinese Tradition*, en John Harrison (ed.), *China: Enduring Scholarship Selected from the Far Eastern Quarterly - The Journal of Asian Studies 1974-1971*, Vol. I, The University of Arizona Press, Arizona, 1972, pp.207-230.

sangre hereditaria y el terreno ideológico del PCCH, del pueblo chino, y del socialismo al estilo chino. Además, Xi plantea “la transformación creativa” y el desarrollo creativo acerca de la excelente cultura tradicional china. De esta manera, la cultura tradicional china se incorpora a la cultura socialista al estilo chino, diversificando el sentido común y reconstruyendo el confucianismo.

En realidad, el neoconfucianismo en la era de Xi ha devenido el fundamento de la construcción del *Poder blando*. Por un lado, el neoconfucianismo redefine la identidad cultural del pueblo chino; por otro lado, el neoconfucianismo determina las responsabilidades de China en el ámbito internacional. Puesto que “el esfuerzo confuciano por instaurar una ética de la responsabilidad coincide con el desarrollo de una conciencia mundial y se ha convertido en una parte de la búsqueda internacional de una ética universal que guíe a las comunidades del mundo en el siglo XXI”²⁹. El desarrollo de China no es un desarrollo unilateral, y conducirá inevitablemente a modificaciones de la estructura mundial. Y el desarrollo mundial requiere la incorporación de China, y esto impulsará ineludiblemente la globalización de China para que este país avance hacia el centro de la escena universal. Dado que “la ética confuciana insiste en que el *yo* tiene que ser el centro de las relaciones, no con el fin de reivindicar los derechos de uno, sino para poner de relieve sus responsabilidades”³⁰, Xi intenta construir de manera creativa un nuevo orden mundial; es decir, se trata de un nuevo modelo de organización universal basado en el principio de “beneficio mutuo y ganar-ganar”, en contra del hegemonismo tradicional, del neohegemonismo y del neointervencionismo.

Como una potencia continental en el ámbito de economía y población, China conoció una prosperidad esplendorosa por largo tiempo en la época feudal antes del siglo XVIII; en el siglo siguiente, la monarquía china venía agonizando a causa de las invasiones territoriales inacabables hechas por los poderes imperialistas forasteros. En el siglo XX, las continuas luchas por la liberación de los yugos feudales, imperialistas, y militaristas ponían de manifiesto una y otra vez las aspiraciones de la nación china a

²⁹ Yao Xinzong, *Op. Cit.*, p.346.

³⁰ *Ibid*, p.345.

la democracia y la autonomía³¹. La fundación de la nueva China en 1949 por el PCCH materializó estas utopías. A partir de allí el sentido común de China se iba reconfigurando por el maoísmo, caracterizado por la chinaización del marxismo ortodoxo. Bajo esta circunstancia, emergió el desencuentro entre el confucianismo y el maoísmo, y su auge sería la Revolución Cultural. Sin embargo, con el transcurso del tiempo y la modificación del contexto interno e internacional, surgieron oportunidades de romper esa disconformidad. La teoría de Deng construyó una nueva concepción acerca del socialismo al estilo chino, articulando el confucianismo renovado y el maoísmo. Desde allí la construcción de la Sociedad de Gran Unidad del confucianismo coincidió con la configuración del comunismo propia del marxismo. A través de la Apertura y Reforma, la Sociedad de Gran Unidad saltó del ámbito chino al global. Y el presidente Xi ha conceptualizado de nuevo el encuentro entre la Sociedad de Gran Unidad y el comunismo, por medio de la construcción de una comunidad de futuro compartido con toda la humanidad.

El maoísmo se fundó y vivió en la era de guerras, por ello se basaba en las doctrinas militares, y esto enfatizaba el rol de *lucha* en su teoría, sobre todo las luchas de clase. Luego, el dengismo se concentraba en la construcción económica; La Triple Representatividad de Jiang, en la construcción de la naturaleza avanzada del PCCH que sería la construcción política; y La Concepción Científica del Desarrollo de Ju, en la construcción social. Sobre la base de la formación de esas cuatro generaciones, Xi Jinping propuso una política de construcción más integral; de hecho, se refiere a la configuración de una comunidad de futuro compartido con toda la humanidad, el “sueño chino” y la iniciativa “La Franja y La Ruta” (o sea Cinturón y la Carretera). Por todo ello, se puede decir que el Pensamiento Xi procura extender el poder blando a través de la configuración del neoconfucianismo, a fin de construir una nueva estructura mundial multipolar y de romper el patrón unipolar de los Estados Unidos. Obviamente el Pensamiento Xi ha sido el foco de los nuevos polos universales en la época postimperial. No obstante, la resolución del postimperialismo de China no

³¹ Mao Zedong (Mao Tse-tung), *Obras Escogidas*, Tomo I, Ediciones en lenguas extranjeras, edit. Fundamentos, Pekín, 1972, pp.39-40.

puede aplicarse en el terreno iberoamericano, puesto que la situación de la era postimperial de Indoamérica se encuentra más diversificada y complicada. Sin embargo, la experiencia china en torno al postimperialismo dejará influencias fundamentales a las revoluciones y reformas latinoamericanas postimperiales.

Conclusión de Capítulo I

La era postimperial, en el caso de China, implica el periodo posterior de la fundación de la República Popular China de 1949, sobre la base de la eliminación del colonialismo europeo y del imperialismo japonés, combinando con visiones de Gustavo Lins Ribeiro y Javier Pinedo. Aunque ellos están hablando del tópico latinoamericano, a mi entender, sus teorías podrán combinarse con el caso de China. De este modo, el postimperialismo corresponde al postcolonialismo y al decolonialismo; es decir, el postimperialismo chino consiste en la construcción del socialismo al estilo chino. Sin embargo, este carácter socialista postimperial se basa en el triunfo de la Revolución Democrática Burguesa que incluye dos etapas: la Vieja Democracia y la Nueva Democracia. Teniendo en cuenta de que la Vieja Democracia se desplegaba entre 1840 y 1919, dirigida por la burguesía y los Tres Principios del Pueblo (nacionalismo, democracia y bienestar social) de Sun Yat-sen, y destinada a configurar el sentido común capitalista. Y la Nueva Democracia se engendró entre 1919 y 1949, y estuvo dominada por el proletariado y el pensamiento marxista y maoísta, y aspirada a construir el socialismo.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿por qué la revolución liderada por el proletariado pertenece a la categoría de revolución burguesa? Porque la tarea fundamental de la Revolución Democrática era anticolonial, antiimperial y antifeudal; de hecho, la burguesía y el proletariado tenían el mismo objetivo y no eran enemigos. La fundación de la Nueva China en 1949 terminó la Revolución Democrática inaugurando la revolución socialista. Y desde entonces, se rompió el encuentro entre el proletariado y la burguesía. En efecto, a partir de 1949 China se metió en la era postimperial sobre la base del triunfo de las luchas antifeudales, anticoloniales, y

antiimperialistas.

La feudalidad del imperio chino arraigaba en el centralismo, integrando el legalismo, el taoísmo, el confucianismo y otras escuelas de pensamientos tradicionales. Hasta el año 134 a.C., el emperador Wu de dinastía Han homogeneizó el sentido común, forjando un nuevo tipo del confucianismo, combinando el contenido legalista y confucianista, que reflejaba las características de “compatibilidad” y “desarrollo” del confucianismo original, y los caracteres de “las leyes, primero” del legalismo. El centralismo, articulado con el confucianismo, permaneció hasta el estallido de la Guerra del Opio. A partir de allí China iba incorporándose en una sociedad semi-feudal y semi-colonial. Esta dualidad favoreció conscientemente el debilitamiento del centralismo e inconscientemente la terminación del régimen feudal desde 1919.

En el caso de la China moderna que se inició desde El Movimiento del Cuatro de Mayo de 1919, la dictadura feudal venía desapareciendo mientras el centralismo feudal iba siendo reemplazado por el nacionalismo anticolonial y antiimperial. Después de la ruina de la última dinastía feudal por la Revolución de Xinhai, se fundó el Kuomintang en 1911, y el Partido Comunista de China (PCCH) en 1921. No obstante, la polémica respecto al porvenir nacionalista entre ambas fuerzas políticas, o sea, entre el capitalismo y el socialismo, se convirtió gradualmente en un conflicto armado. En cierto modo, la invasión imperialista japonesa cambió la estructura política y social de la China de aquel entonces. La teoría acerca de “Una Guerra Prolongada” posibilitaba la supremacía del PCCH en campos políticos. Sobre la base de este ideario, Mao exponía aún más la necesidad y la viabilidad de la guerrilla que dejaba una influencia fundamental a los movimientos socialistas de América Latina, aunque por el mal entendimiento algunos de ellos se desviarán hacia el terrorismo, tales como el Sendero Luminoso de Perú y las FARC de Colombia. No obstante, todo ello no podía denegar el influjo positivo del maoísmo en torno a la eliminación de las fuerzas reaccionarias del Kuomintang y a la construcción de la nueva China. En efecto, la invasión japonesa a China dio a URSS y EE.UU. una buena ocasión de extender sus valores e ideales con partidarios divergentes, y el choque del

pensamiento entre dichas potencias diversificó la ideología del pueblo chino.

Tras la expulsión del imperialismo japonés, China se hundió en el fuego de la Guerra Civil, o sea, la Guerra de Liberación. El enfrentamiento armado entre Kuomintang y PCCH se había tornado la pugna entre el socialismo de la Unión Soviética y el capitalismo de Estados Unidos. Durante el proceso de modernización de China, el confucianismo funcionaba como la fe común, uniendo los pueblos chinos contra el imperialismo extranjero. Sin embargo, en aquel entonces el confucianismo no intentaba construir una democracia moderna sino una sociedad basada en la casta. Y en la época postimperial, el confucianismo fue reconfigurado por el marxismo, y se iba formando el socialismo al estilo chino, vinculando el (neo)confucianismo con el maoísmo, la teoría de Deng, La Triple Representatividad de Jiang, La Concepción científica del Desarrollo de Ju, y con el pensamiento de Xi Jinping.

La fundación de la República Popular China vinculó el sentido común con el marxismo. Durante este proceso, el confucianismo venía convirtiéndose en el elemento fundamental de la filosofía china. La coexistencia entre el confucianismo y el marxismo expone que la contradicción entre “lo moderno” y “lo tradicional”, “lo radical” y “lo conservador” ha realizado cierto grado de reconciliación e incluso hibridación. Entre el maoísmo y el confucianismo hay semejanzas y desigualdades, e incluso elementos totalmente contrarios. Sin embargo, esto no niega el fundamento confucianista del maoísmo, que marca la base de la cultura china.

Sobre la base de la teoría de Deng respecto a la Reforma y Apertura, y a la construcción del Socialismo al estilo chino, la sociedad china se desarrolló de manera acelerada. En efecto, Deng proporcionó un modo más efectivo para la materialización del pensamiento de la “Gran Unidad” que sería la iniciativa del confucianismo y que trataría de lograr un futuro humano utópico e idealista. Por ello, se puede decir que Deng desarrollaba de manera completa el pensamiento confucianista de “Gran Unidad”, y vinculó el comunismo marxista con las realidades chinas, mediante el despliegue de la iniciativa acerca de la economía de mercado socialista. Y la Triple Representatividad de Jiang es otro producto político de la chinaización del marxismo en la época postimperial y su esencia reside en “fortalecer el PCCH para el público y

Gobernar el país para el pueblo”. De hecho, la Triple Representatividad ha conseguido la reforma política estatal mediante la reconstrucción interna del PCCH, y ha forjado el fundamento político de la Concepción Científica del Desarrollo destinado a realizar la prosperidad integral de toda la nación china. En cierto modo, tanto la Triple Representatividad como la Concepción Científica del Desarrollo mantienen el vínculo con el confucianismo que aspira a la *benevolencia política* contra la violencia política.³²

Por todo ello, Xi programa una reforma profunda e integral, enfrentándose directamente a las cuestiones acumuladas desde la Reforma y la Apertura, para oponerse a la vía de luchas de clase, y a la tendencia extrema del neoliberalismo. En general, se puede interpretar el “Pensamiento Xi” como una síntesis científica, una reflexión profunda y una innovación íntegra sobre el maoísmo y la teoría de Deng. De cierto modo, Xi ha seguido tanto a Mao como a Deng, pero ha superado tanto a Mao como a Deng, y al fin ha construido una nueva época del socialismo al estilo chino.

En efecto, el “Pensamiento Xi” no sólo se concentra en el *poder duro*, sino también en el poder blando que consiste en la construcción del neoconfucianismo. El desarrollo de China no es un desarrollo unilateral, y conducirá inevitablemente a modificaciones de la estructura mundial. Y el desarrollo mundial requiere la incorporación de China, lo que impulsará ineludiblemente la globalización de China para que este país avance hacia el centro de la escena universal. Pues Xi pretende construir de manera creativa un nuevo orden mundial, un nuevo modelo de organización universal sobre la base del principio de “beneficio mutuo y ganar-ganar”, contra el hegemonismo tradicional, el neohegemonismo y el neointervencionismo. De

³² De hecho, el confucianismo está hablando del papel fundamental de las plebes en los asuntos estatales. Y la Concepción pone énfasis en respetar el trabajo, el conocimiento, la creación y a la gente; es decir, se ha formado el sentido común que considera las masas como la base esencial de la Nación. En este sentido, la Concepción coincide con el pensamiento confucianista. Y la Triple Representatividad realiza la esencia confucianista: el papel fundamental del pueblo en las vidas cotidianas estatales. Las necesidades del pueblo serán el sentido del desarrollo de las fuerzas productivas, y las fuerzas productivas más avanzadas serán el destino de toda la nación. Así que el PCCH puede representar las inquietudes del desarrollo de las fuerzas productivas más avanzadas de China. Y el confucianismo, sin lugar a duda, es el fundamento de la cultura nacional china. Si el PCCH quería representar la orientación del desarrollo de la cultura más avanzada de China, debería respetar la orientación confucianista en terreno cultural. Para representar los intereses más fundamentales de la mayor parte de la población de China, el PCCH ha sobrepasado el confucianismo en torno a la definición del pueblo. Dado que conforme al confucianismo, el pueblo debería ser educativo y los analfabetos no serán el pueblo, mientras que el PCCH determina que todos los chinos son del pueblo chino.

hecho, el Pensamiento Xi procura extender el poder blando a través del itinerario neoconfucianista, con la finalidad de configurar una nueva estructura mundial multipolar y de romper el patrón unipolar de los Estados Unidos. Y la experiencia postimperial de China podrá dejar influencias importantes a las revoluciones y reformas latinoamericanas postimperiales.

Capítulo II. Las bases del pensamiento político iberoamericano

Con respecto al estudio del postimperialismo en América Latina, tanto las ideologías ortodoxas europeas como las ideas heterodoxas latinoamericanizadas son tópicos indeclinables. Sin embargo, en la constelación de las ideas políticas de este periodo existen incontables elementos, por lo que no puedo ni soy capaz de indagar todo ello de forma exhaustiva. Entonces, en este capítulo, extenderé el análisis acerca de: las peculiaridades del imperio español; el pensamiento político de Bolívar; y el desarrollo del caudillismo y populismo en América Latina, con la finalidad de profundizar en el conocimiento de las bases del pensamiento político iberoamericano que serán más polémicas y discutibles, y al mismo tiempo esbozaré las complicadas circunstancias históricas en las que surge y se desarrolla el postimperialismo.

2.1. Las peculiaridades del imperio español

Cuando hablamos del imperio español habrá un tópico fundamental respecto de la eclosión y profundización del colonialismo que no podemos omitir, que será la Modernidad, dado que en la época moderna se ha ido configurando el imaginario subjetivo de la razón imperial española. En cierto modo, la construcción del imaginario hispánico en Iberoamérica aludirá al proceso de forjar un sentido común de dominación natural desde una *óptica activa*³³ destinada a mantener la expansión de las sociedades hispánicas. De este modo, en las prácticas materiales del poder imperial cuyo sujeto consciente en Indoamérica era los conquistadores europeos, se desplegó la hispanización del Nuevo Mundo, o la colonización hispánica. Sin duda alguna, esta subjetividad del colonialismo suscitó el hundimiento de las antiguas civilizaciones indígenas, así que surgió, afincados en una *óptica pasiva*³⁴, el sujeto inconsciente del colonialismo, los indios subalternizados. En este sentido, la

³³ José Luis Villacañas, *Imperio, Reforma y Modernidad*, Escolar Y Mayo Editores, Madrid, 2017.

³⁴ Ibid.

colonización hac á referencia tanto a la construcción de la hegemon ía del sujeto colonizador del imperio español, como a la deconstrucción de la hegemon ía del sujeto indígena del imperio azteca e incaico. Pues bien, todo eso formaba parte vital de la hispanidad, de las peculiaridades del imperio español. En realidad este imperio proyectó sobre Indoamérica la forma de subalternizar otras poblaciones que ya se hab ían ejercitado a lo largo de la edad media con las poblaciones islámicas de Al-Andaluz y del Norte de África.

2.1.1. Imaginario subjetivo de la razón imperial de España: modernidad e imperio hisp ánico

Las caracter ísticas esenciales del imperio español se ven ían conformando durante la Modernidad, puesto que en ella también se iba configurando el poder imperial ib érico que se habr á convertido en un se ñor ío de alcance mundial, por medio de la colonización del nuevo continente. Por lo cual, se puede decir que, el imaginario subjetivo de Cristóbal Colón en búsqueda de su *Antilia*³⁵ impulsó definitivamente el Descubrimiento, que acu ñar á la transformación de la monarqu ía peninsular en el imperio hisp ánico extendiendo sus territorios for áneos, y a la vez, formando su propia comprensión del poder. Por ello, la estructura colonial fue fundada desvelando los flamantes imaginarios subjetivos.

La Edad Medieval se desplegó como una época feudal enfatizando la supremac ía del poder teológico del cristianismo y del poder mon áquico no dejando ningún espacio intelectual a los vasallos. Y la Edad Moderna significó un periodo renacentista e ilustrado capaz de fundar el poder constitucional sobreponi éndose al poder religioso e imperial a trav és de amplias revoluciones ideológicas. De hecho, la modernidad hac á referencia a un procedimiento constructivo de estructuración no dominado por la personalidad sino por la ley. Sabido es que el descubrimiento de la nueva Tierra Firme abrió las puertas de esa Modernidad. Sin embargo, Cristóbal

³⁵ Alfonso Reyes, en *Letras méxicas, obras completas, tomo XI*, Fundación de Cultura Económica, México, D. F., 1997, pp.14-17.

Colón se hizo el piloto de la era moderna sólo desde la óptica pasiva, ya que desde la óptica activa su meta era descubrir la Antilia y la ruta hacia la India y China a través de navegación por el océano Atlántico. En realidad, Colón no era el primero que pisó América³⁶, empero, fue el más afortunado. Eran sus conocimientos e intenciones los que lo elevaron al sujeto consciente de la colonización, y simultáneamente, era el entorno en el que vivía Colón el que hizo de él el sujeto inconsciente de la modernización. Todo eso se trata de lo que habría indicado José Ortega y Gasset, “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”³⁷.

El *yo* aquí se refiere a la subjetividad de Colón, y la circunstancia, a la irradiación del Renacimiento. Los movimientos renacentistas destinados a liberar las coacciones que recibía el pensamiento individual por parte de la Iglesia, sustentaron la reforma de valores humanos mediante grandes avances de las ciencias sociales. De esta forma, brotaron posibilidades en los debates humanistas sobre la existencia de otra nueva parte del mundo, fuera de las fábulas e inspiraciones. Gracias al rápido desarrollo de la astronomía y la cartografía náutica sobre la base del estudio geográfico, y también al dibujo magnífico del orientalismo por los misioneros, sobre todo por el comerciante Marco Polo, se creó una moderna geografía asiática para toda Europa. Todos estos elementos materiales estimularon la ambición del marinero genovés Colón posibilitando el descubrimiento de Indoamérica. No obstante, sin la financiación de los Reyes Católicos Colón tampoco pudo superar el fracaso de la familia real portuguesa y encaminarse a su meta. De hecho, el reino español apoyó a Colón desde una óptica activa considerando que la búsqueda de nueva ruta hacia el Oriente sería la mejor opción para lograr el símbolo del poder, la mena mágica más favorable en toda Europa en el siglo XV, es decir, el oro y el comercio con el Oriente. De tal modo, con el imaginario subjetivo de aglomeración del oro el reino de España inició su expansión con la finalidad de salvar la economía nacional en ruinas a causa de largos plazos de guerras y conflictos religiosos.

³⁶ Sin duda que hay varios Colones desconocidos que llegaron a América en búsqueda de la riqueza, por el miticismo geográfico ellos pisaron la tierra del Nuevo Mundo sin intención de anunciarlo a todo el mundo por su propia codicia. En Alfonso Reyes, *Op. Cit.*, pp.17-20.

³⁷ José Ortega y Gasset, *Op. Cit.*

Afortunadamente, España ganó la apuesta y empezó la construcción del poder imperial con el establecimiento de Modernidad. Antes de eso el poder católico acababa de ser establecido en todo el reino hispánico a través del triunfo de la Reconquista gracias a la toma de Granada, el último foco musulmán en Península. Para depurar el campo de la fe se promulgaron decretos destinados a la expulsión de los judíos en 1492. Así se forjaba el marranismo moderno, en comparación con el marranismo premoderno del siglo XIV. El término del marrano³⁸ surgió sobre la base de las discordancias político-religiosas entre cristianismo y judaísmo, y el marranismo moderno resistió a la construcción de la razón imperial, dado que se mantenía una actitud de sometimiento disimulado a ese programa. Por ello, el marranismo ofreció un nuevo modelo contra el poder imperial manteniendo en el seno su propia identidad cultural, e hizo que aparentemente se llevara a cabo la cristianización de la mentalidad española. En este sentido, el marranismo sirve como una grieta oculta del imaginario subjetivo imperial. En un momento determinado emergerá mediante agudas tensiones que supondrán un perjuicio radical al poder hispánico cuando se rompa la falsa armonía entre los que mandan y los que obedecen.

El Descubrimiento hizo que se desplegara la evangelización en tierras americanas, y que se expandiera enormemente el dominio católico en las mentalidades de los colonizados. Todo eso contribuyó a que el cristianismo o catolicismo se convirtiera en la religión más poderosa en términos políticos y más activa en términos ideológicos. Era esta religión activa la que formaba parte imprescindible del imperialismo moderno peninsular. Para el caso peculiar de España, existieron tres acontecimientos decisivos que abrieron pasos hacia la Modernidad, que eran: la Reconquista, que reconstruyó la unidad fundamental del imperio español fragmentado por el dominio de los moros; la expulsión de los judíos, que intentó eliminar todos los factores heréticos homogeneizando la convicción social en el cristianismo; y el Descubrimiento, que inició la colonización de la identidad tradicional del Nuevo Mundo mediante el imaginario subjetivo exclusivamente

³⁸ Se tratan de los judeoconversos en la Península Ibérica cristianizada para no ser expulsados de tal lugar, manteniendo interiormente sus creencias al judaísmo como judío secreto, y practicando exteriormente como conversos cristianizados. De hecho, hacen referencia a los de cristianos artificiales y auténticos israelitas.

hispánico.

Estos tres elementos sustanciales cimentaron la inauguración del Imperio Español cuyas singularidades lo distinguen de otros imperios como el británico y el francés en aspectos centrales de la metodología colonial que desplegó en aquella constelación histórica. Tras el estudio de Anthony Pagden³⁹, Villacañas concluyó que Pagden ha indagado las cualidades imperiales de España, Inglaterra y Francia yuxtaponiendo sus modalidades coloniales sin revelar de manera explícita los motivos de la victoria de los españoles y el fracaso de los franceses y anglosajones en torno a la colonización de América en el siglo XVI. De tal manera, Villacañas indicó que:

*“El poder hispano no tomó ninguna de esas formas e impulsó una empresa expansiva muy diferente, con una flexibilidad de relaciones público-privado, religioso/político mucho mayor que en Francia, pero orientada a la guerra de conquista y toma de tierras, a diferencia de Inglaterra[...]. Las formas iniciales francesas e inglesas de impulsar la colonización de América implicaban una mimesis del dispositivo mediterráneo a partir de sociedades diferentes, una en la que los nobles se habían implicado desde antiguo en los gremios de comerciantes (Inglaterra) y otra muy dependiente del prestigio público del Estado (Francia).”*⁴⁰

Por lo cual, podemos vislumbrar las idiosincrasias del colonialismo hispánico a diferencia de otros modos tradicionales europeos de expansión. La modalidad española residía en imperializar el sentido común de los colonizados mediante la subjetividad hispanizada; dicho en otra manera, implicaba la localización del dominio colonial rompiendo las viejas formas de estructuración administrativa y cultural, mientras se construyó una identidad homogénea en la que subalternizan a la identidad indígena en todos aspectos. Por este motivo, venía formándose una nueva clase blanqueada y latinoamericanizada, el criollo, que ya no sólo era la continuación de la sangre peninsular en tierras americanas, sino también la divulgación de “un poder [imperial], una sociedad [civilizada] y unos tipos de subjetividad concretos [como

³⁹ Anthony Pagden, *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Editorial Península, Madrid, 1997.

⁴⁰ José Luis Villacañas, *Imperio*, en Alberto Moreiras, Jose Luis Villacañas (eds), *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2017, p.309.

modos de pensar]”⁴¹ de la metrópoli española. Así se forjaba el grupo dominante colonial vinculando el criollo con la vieja aristocracia indígena.

Con el desarrollo de la Reforma protestante, se extendió el espíritu en contra de la absoluta potestad eclesiástica en las áreas de la creencia y la fe. De allí se vio la libertad del pensamiento del individuo europeo. Pero esto no era lo que quería el Imperio de España, ni era ese el proyecto con el que acabó de homogeneizar el catolicismo en todo el país. Por tal razón, a los conversos que judaizaban, a los nuevos cristianos y a los protestantes escépticos no les era permitidos viajar a América en aras de purificar la ideología del indio únicamente a través del catolicismo. Sin embargo, Hispanoamérica tampoco era el edén del catolicismo puesto que la contrucción del imaginario subjetivo imperial en la colonia no fue efectuada en gran medida por el Papa de Roma sino por el rey español que gozaba de la caracterización de un vicevicario de Cristo en aquellas tierras. No era que el catolicismo tuviera otros rivales religiosos, sino que el poder teológico se hallaba en competencia permanente con el poder real. La libertad, igualdad y fraternidad de la Ilustración promovieron que la Modernidad entró en una nueva etapa, en la que aspiraban a reemplazar el dominio regio por el constitucional. Combinando todo esto con el punto de vista de Antonio Negri, la Ilustración hizo que lo que se necesitara para la metrópoli no fuera un imperialismo, sino un *Imperio sin imperialismo*⁴². Entonces, el imaginario subjetivo imperial europeo se enfrentó a un ajuste predeterminado inclinándose a reducir la proyección del poder real en América, si los europeos no querían perder el control de la colonia como sucedió finalmente en los Estados Unidos. Por lo contrario, los borbones españoles reforzaron su poder regio y religioso en la Hispanoamérica, y de esta forma, en el imaginario subjetivo se insertaron las semillas de la Independencia.

Sabido es que la modernización hace referencia a la globalización del modo de pensar europeo, y de hecho, a la construcción del eurocentrismo. Bajo estas circunstancias, la colonización de América se caracterizaba por una metodología que

⁴¹ Ibid.

⁴² Atilio A. Boron, *Imperio & Imperialismo, [una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri]*, quinta edición, Clasco, Buenos Aires, 2004, p.21.

generalmente se centraba en aquello que era relevante para las necesidades europeas, organizando la colonia como la fuente de oro y de materias primas, como una periferia dependiente del centro, y como el siervo inconsciente que no podía ni le era permitido pensar a menos que partiera del modelo europeo. No obstante, además de gozar de cualidades eurocéntricas, la colonia descollaba más por las naturalezas hispanizadas. Según Villacañas, «el imperio se auto-percibe como una aspiración hegemónica, dispone de un imaginario virtual, genera una lucha política, pero no logra formar una estructura mundial ni política ni económica.»⁴³ En este sentido, el Descubrimiento abrió nuevos espacios para los españoles con un imaginario virtual de transformar una hegemonía peninsular en un poder mundial. Así que América llegó a ser el escenario nuevo y el *punto cero*⁴⁴ para efectuar la universalización del valor exclusivamente imperial de España. Por lo cual, los conquistadores castellanos prefirieron construir la colonia como otro centro hegemónico, en la periferia, y el mejor argumento sería la fundación de Nueva España. Este imaginario de estructurar una nueva España provocó el conflicto tanto ideológico como práctico en torno a la problemática de la naturaleza de los indios generando la polémica central entre Sepúlveda y Las Casas. Esta disputa resultó en beneficio de los colonizadores puesto que: por un lado, se llevó a cabo la legitimación del dominio imperial español a la colonia; por otro lado, canalizó en la práctica el modelo para esclavizar a los indígenas⁴⁵ como consecuencia de su resistencia violenta a la evangelización.

Por supuesto que todo eso hace referencia a la construcción del imaginario imperial mediante la dimensión de la legitimidad en sentido weberiano. En su teoría sobre la legitimidad del poder político, Max Weber indica que una dominación, un mando es legítimo cuando es considerado válido tanto por los que mandan como por

⁴³ José Luis Villacañas, *Imperio, Op. Cit.*, p.305.

⁴⁴ Santiago Castro-Gómez, *la hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial CEJA, Bogotá, 2010.

⁴⁵ Vasco de Quiroga, *La utopía en América (crónicas de América; 52)*, Editorial: S.L. Dastin, Madrid, 2002. Nunca privaron los derechos de indígenas, los indígenas todavía tenían derecho de tener familia, tener hijos y mantener relaciones con otros. Sus derechos son prestación por contratos de servicios, era solamente limitar el horario del trabajo, el uso del campo, y etc.. Consiguientemente los indígenas no son esclavos por naturaleza. ¿Y bajo qué circunstancia los colonizadores pueden esclavizar a los indígenas? En las tres siguientes situaciones pueden hacerlo: la primera, fracasado en una guerra justa como la de defensa, contra la invasión; la segunda, se opone a la predicación de la religión cristiana; la tercera, se opone al comercio con los europeos. Es decir, en los casos mencionados los indígenas se convierten en esclavos.

los que obedecen⁴⁶. Es decir, cuando los valores desde los que manda uno, son aceptables por lo que tienen que obedecer; esto es, cuando los valores del que manda y del que obedecen son los mismos. Por eso, la obediencia allí es voluntaria, debido a que la orden que manda es considerada como válida, buena y adecuada por el que obedece. Dado que el cristianismo era un valor absoluto, todos coincidían en su validez. De esta forma, se materializó intuitivamente una razón imperial de dominio natural, y así por ejemplo, la metrópoli mandó pagar impuestos, y los colonizados por lo general consideraban que era válido pagar los impuestos. Sin embargo, esta razón imperial no derivó de la cultura indígena, sino de la europeizada; es decir, no de la naturaleza de los colonizados, sino de los colonizadores. Por ello, hay de hacer algo para rellenar el vacío de la otra mitad de este esquema de legitimidad.

A la luz del estudio del sujeto subalterno de Spivak, Villacañas confirma que la catacresis es la metodología imprescindible para cumplir esa identidad imperial⁴⁷. Esta metodología consiste en la posibilidad de traducir de algún modo las realidades hispanas a las viejas formas culturales analógicas de los dominadores aztecas e incas dándoles de este modo un significado completamente nuevo. Y Según Laclau, “la catacresis es la forma de denominar algo que no tiene un nombre por sí mismo.”⁴⁸ De esta manera, mediante la catacresis los indígenas comprendieron que lo que traían los españoles como forma de gobierno en cierto modo era otro nombre de los suyos propios, era otra mirada parecida a la suya. En este sentido, el Monarca español legitimaba su dominación colonial como si fuera la natural. Para no suscitar en América las viejas tensiones europeas entre el poder religioso y el poder regio, los conquistadores y evangelizadores imitaron los modelos más unitarios del imperio Azteca e Inca por medio de la traducción de los acontecimientos históricos en sentido indígena, pretendiendo enraizar las violencias coloniales y hegemónicas en las formas de vida tradicionales indígenas. De esta manera, se forjaron los imaginarios subjetivos y el dominio aparentemente natural del lejano rey español sobre sus

⁴⁶ Max Weber, *Economía y Sociedad*. Fondo de cultura Económica, México, D.F., 1987, pp.170-171.

⁴⁷ José Luis Villacañas, *Imperio*, Op. Cit., p.314. “Mi crítica a Spivak consiste en que, en su genealogía del sujeto subalterno, acumula dos conceptos teóricos con funcionalidad contradictoria, como es catacresis y denegación.”

⁴⁸ Ernesto Laclau, *Catacresis y metáfora en la construcción de la identidad colectiva*, En: *Phrónesis – Revista de filosofía y cultura democrática*; número 9; 2003.

súbditos naturales indígenas, homogeneizando la razón imperial a través de reinterpretar las legitimidades del imperio azteca e incaico.

2.1.2. Prácticas materiales del poder imperial en América hispánica

La materialización del imaginario subjetivo del imperio español implica la construcción de la colonialidad hispánica, en la que se iba configurando el sujeto inconsciente de la razón imperial, los papeles subalternos, y el sujeto consciente, los conquistadores. El sujeto primero había sido el protagonista de la construcción de la hegemonía imperial de los Aztecas e Incas, y el sujeto segundo, la Monarquía española en Hispanoamérica. Por lo cual, se puede decir que el proceso de organizar la estructuración colonial es el transcurso de sustituir la hegemonía indígena por la española en términos del poder imperial.

En las prácticas materiales de la razón imperial, los rasgos fundamentales del eurocentrismo definen la categoría de la colonialidad. Y la modernidad hizo que se universalizara el modelo eurocentrista. Por lo tanto, la extensión de la modernidad también significa la expansión del colonialismo. De hecho, la colonialidad forma parte esencial de la modernidad. Como ha señalado Mignolo, “la modernidad es una narrativa europea que tiene una cara oculta y más oscura, la colonialidad.”⁴⁹ En este sentido, la colonialidad iberoamericana implica el medio rostro oscuro de la hispanidad. Pero en realidad, la colonialidad hispánica también contribuyó a su otro medio rostro lúcido, es decir, a la modernidad hispánica. Entonces podemos decir que la colonialidad hispánica también obtiene dos caras, una brillante y una sombría, y sus características sustanciales configuran las peculiaridades del imperio español. Así se puede vislumbrar que en cierto modo, la Casa de Austria dibujó la cara brillante, y la Casa de Borbón, la cara sombría.

Durante la dominación de la casa de Austria, de Carlos V a Carlos II, se fundaron dos virreinos como Nueva España y Perú en los lugares que habrían descubierto las minas de plata. En aquella época, los virreinos eran autónomos bajo la

⁴⁹ Walter D. Mignolo, *la colonialidad: la cara oculta de la modernidad*, Edición en castellano: *Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad*, Editorial Península, Barcelona, 2001.

administración de los miliciados criollos porque en América el rey no tenía ninguna tropa. Además, la sociedad colonial era una sociedad barroca que fue organizada conforme a la dignidad, la jerarquía, la honra o el honor, dicho en otra palabra, era una sociedad apegada al orden visible capaz de construir una óptica activa y una óptica pasiva a la vez, determinando lo que deseaba ver y la manera en que deseaba ser vista. Por ello, Hispanoamérica estaba pacífica y estable mientras que Europa se encontraba en guerras permanentes. Al mismo tiempo, en la sociedad americana se formaba una religión estable y firme, el catolicismo. Todo eso inventó una cara brillante del colonialismo evitando el caos de Europa causado por las guerras civiles religiosas, que era el conflicto continuo entre protestantes y cristianos.

La Casa de Borbón ganó la Guerra de Sucesión por sus caracteres más militaristas; es decir, el orden social venía descrito desde la administración militar. Los borbones gozaban de una idea completamente diferente que los austrias de lo que era el Estado. Ellos despacharon ejércitos profesionales al Nuevo Mundo negando a la milicia criolla su papel defensivo y de prestigio, que en la práctica le había llevado grandes niveles de autonomía. Con el ejército profesional que el reino de España mandó desde la península esa clase criolla se vio como altamente dependiente. El militarismo de los borbones, frente al autonomismo de los austrias, requería un control más intenso de América, así que establecieron más virreynatos como los de la Nueva Granada y Río de la Plata. Aunque los borbones construyeron la sociedad colonial como una sociedad avanzada e ilustrada, también aplicaron varias medidas no-ilustradas, como aumentar los impuestos, con los que se intensificaron las contradicciones internas de la sociedad. Igualmente hicieron visible al indio, al mestizo en todas sus formas, otorgando un régimen de visibilidad que los austrias procuraron suavizar. Estas evoluciones borbónicas perjudicaron la autonomía de América que duraba varios siglos y resultó peligroso para la gobernación colonial. Así se creó la cara sombría de colonialidad hispánica. En resumen, la sociedad barroca de los austrias se fundó promoviendo la utilidad, confort y riqueza de los criollos, y la sociedad ilustrada de los borbones, promoviendo el interés de los españoles. La sociedad barroca generó una sociedad atrasada pero autónoma, y la sociedad

ilustrada, una sociedad avanzada pero dependiente.

A pesar de ello, las dos casas reales impulsaron un culturalismo europeizado en la colonia subalternizando las culturas tradicionales indígenas. En comparación con la limpieza de sangre en la Península, los conquistadores se decantaban más por la hibridación de sangre en América en la época Austria, cuando por lo general emigraron a América hombres solteros o casados dejando las esposas en España. Con la colonización borbónica, las diferencias entre civilizado y bárbaro fueron más profundas e impidieron con frecuencia el mestizaje. A pesar de todo se produjo la misma consecuencia que tuvo la expulsión de los judíos y moriscos y la limpieza de sangre, dado que la población india cayó bruscamente durante la etapa colonial. Y en términos ideológicos, los frailes tendieron a efectuar la limpieza de mentalidad respecto de las prácticas mágicas y religiosas indígenas. Así durante la Austria la diferencia no fue tanto entre civilizado-bárbaro sino entre cristiano y pagano. Gracias a las aportaciones de los franciscanos y dominicos⁵⁰, la evangelización latinoamericana se inauguraba de manera heterogénea pero siempre destruyendo la estructuración de los dioses indios. Y la posterior Reducción construida por los jesuitas en las zonas amazónicas jugaba dos funciones: por un lado, exponer el carácter autónomo de la colonialidad; por otro lado, desvelar la contradicción interna a la colonialidad entre el centro (ciudad) y la periferia (no-ciudad)⁵¹.

⁵⁰ Los franciscanos creían que los indígenas eran verdaderos cristianos, no era necesario hacer la evangelización sino bautizarlos en masa. Ellos vivían con los indígenas en selva para convencerlos de abandonar las costumbres negativas, como magia, sodomía, caníbales y etc. De hecho, los franciscanos hacían que los indios vivieran bajo su propia ley de naturaleza que era divina, pura y perfecta. Entre los dominicos y los franciscanos hay una diferencia fundamental que sería la Gracia entre la naturaleza y el Dios. La naturaleza es corrompida, la inteligencia no conoce la naturaleza. Por eso, no es capaz de distinguir lo bien y lo mal. Siempre confundido, al final, el hombre desconfía su propia fuerza. El Dios debe reformar y reajustar su orden de creencia, todo eso se trata de la Gracia. Los dominicos insistían en que la naturaleza debiera reformarse, los indígenas tuvieran que meterse en el proceso de educación para la Gracia. Habían de llevar los indígenas al monasterio para que fueran educados y abandonaran sus propias naturalezas, lenguas y costumbres, y etc, y aprendieran lenguas de europa. Véase en William Elvis Plata, *Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada (S.XVI)*, publicada en *Revista Franciscanum*, nº 165, Bogotá, 2016, pp.263-302.

⁵¹ La Reducción en América era similar al Kibutz comunista de los judíos, que era una sociedad autosuficiente, económicamente comunista. Por consiguiente, la Reducción era una de las estructuras más civilizadas en época de conquista. Sin embargo, los conquistadores españoles que estaban en la ciudad colonial no querían que los indígenas de Reducción se subordinaran a los jesuitas sino a sí mismos. Además, los jesuitas no sólo se obligaban a resistir a los conquistadores de las ciudades coloniales, sino también contra los enemigos portugueses. Por lo cual, con el paso del tiempo, las Reducciones serían zonas independientes económico y políticamente. Todo lo cual había hecho una base consistente para la futura emancipación de América. Véase en Manuel Revuelta González, *Jesuitas en América. Utopía y realidad en las reducciones de Paraguay*, en Forum Deusto, *Jesuitas: una misión, un proyecto*, Edición Universidad de Deusto, Bilbao, 2007, pp.33-57.

La fundación de ciudades coloniales americanas correspondía al modelo del Imperio Romano⁵², que consistía en un centro de cuadrículas que controlaba un territorio entregado a una economía esclavista. Aunque Bartolomé de Las Casas procuraba impedir la esclavización de los indios, la razón de Vasco de Quiroga o de Ginés de Sepúlveda parecían más aceptables por parte de los colonos. En todo caso, los indígenas fueron esclavizados, por ejemplo, a través de guerras, y de esta forma, América se convirtió en una colonia esclavista. Podemos definir la colonización americana como una economía esclavista con justificación ideológica religiosa o civilizada. El centro de civilización era la ciudad. Por eso, se puede decir que el proceso de la colonización hispánica de América es un proceso de fundación de ciudades. La ciudad hacía visible el poder ante el campo. En cada ciudad colonial había una plaza grande, y en sus cuatro lados dirección se erguían los cuatro organismos más poderosos: Palacio del Virrey o Gobernador, Catedral o Iglesia, Juzgados o Audiencia, y Ayuntamiento o Cabildo. Aquí los colonizadores establecieron mercados, tabernas, espectáculos etcétera para atraer a los indios. Ciertamente la plaza era un cosmos pequeño, un oasis europeo en la naturaleza americana. Así que esta plaza sería el centro del poder, sería el lugar en que los indígenas obedecían el orden y admiraban la civilización. Todo lo cual provocó que los indios se trasladaron a las ciudades y aceptaron voluntariamente la gobernación de los colonizadores. De tal forma, la colonialidad hispánica se había convertido en una dominación legítima, por medio de construcción de ciudades latinoamericanas desde una perspectiva eurocentrista.

Al fin y al cabo, la colonialidad hispánica, con la premisa cristiana se realizaba como un sistema autodenominado civilizatorio e ilustrado a fin de proteger a los colonizados y dotarles la autonomía. No obstante, la civilización unilateral no significa la civilización verdadera, y las apariencias simuladas serán destruidas indudablemente por la realidad. Según Anibal Quijano, “esta colonialidad no muere al romper el colonialismo en terrenos políticos, sino sigue dominando nuestra vida

⁵² Los españoles querían imitar a los romanos para la fundación y dominio de las ciudades sin avanzar más allá, solamente las tomaban como centro de comercio y riqueza.

cotidiana”⁵³. Por esta razón, la colonialidad hispánica pervive de manera profunda como un poder ideológicamente hegemónico en términos culturales y económicos que penetró en las clases criollas y se mantuvo más allá del tiempo de la colonización.

Desde la estrategia dominante de la monarquía española, la construcción de una hegemonía legítima forma parte insustituible del imaginario imperial, en el que el elemento hegemónico caracteriza la dominación colonial. Combinada con la *dominación tradicional*, específicamente propia de los reyes patrimoniales, la hegemonía colonial implica una gobernación estamental y hasta cierto punto burocrática, basada en las jerarquías sociales establecidas a lo largo de la modernización latinoamericana y un funcionariado imperial fundamentalmente formado por juristas y teólogos. Por eso, conforme a Gramsci, «la hegemonía tiene consecuencias no sólo en el plano material de la economía o en el plano de la política, sino además sobre el plano de la moral, del conocimiento.»⁵⁴ En este sentido, la hegemonía colonial también hace referencia a una hegemonía en sentido gramsciano, pues sin duda se logró la hispanización de las mentalidades y la configuración del sujeto inconsciente de la Modernidad, es decir, de los subalternos. Sin embargo, Gramsci prefería una hegemonía de proletariados, dicho en palabras de Lenin, se trataba de una dictadura de proletariados.⁵⁵ Y en el sentido opuesto, el imperio español aspiraba a una hegemonía ideológicamente occidentalizada practicando una dominación a distancia y desplegando una autonomía controlada. Así resultó imposible que prosperara una hegemonía gramsciana o la hegemonía leninista durante la época colonial, porque estos dos tipos de hegemonía buscan la reivindicación del poder subalternizado por medio de revoluciones esenciales. Y en realidad, los colonizados se convirtieron de manera espontánea en subalternos considerándose como un elemento fundamental de la alianza dominante, dado que la inteligencia colonialista homogeneizaba el sentido común desplazando la identidad tradicional del

⁵³ Aníbal Quijano, *Colonialidad, modernidad y racionalidad*, en *Revista Perú Indígena*, Vol. 13, No. 29, Lima, 1992, p.14. “La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como el orden político explícito fue destruido.”

⁵⁴ Luciano Gruppi, *El concepto de Hegemonía en Gramsci*, Ediciones de Cultura Popular, México, D.F., 1978. Véase también en <<http://www.gramsci.org.ar/GRAMSCIOLOGIAS/gruppi-heg-gramsci.htm>>.

⁵⁵ Ibid.

pueblo original de América hacia las realidades a superar o destruir.

La hegemonía gramsciana y leninista no tienen ninguna articulación con la hegemonía imperial española en el sentido de propiciar un sujeto emancipador. Sin embargo, la construcción imperial española sí responde a su concepto. Es sabido que la hegemonía gramsciana se refiere a una hegemonía cultural (denunciando la imposición cultural de burguesía a la clase obrera); y la leninista, a una hegemonía política (sustentando el predominio de proletariado sobre la burguesía). En este sentido, la hegemonía imperial española era la que estaba impugnando Gramsci, era la que intentaba fragmentar Lenin, teniendo en cuenta que la hegemonía imperial y la de Gramsci y Lenin gozaban de sujetos contrapuestos. Una vez reveladas la homogeneidad y la heterogeneidad entre la hegemonía imperial hispánica y la hegemonía gramsciana y leninista, podremos visualizar con credibilidad en la colonia una hegemonía palpable de centro, y otra hegemonía oculta de periferia, aún cuando esta última fue deludida provisoriamente por la primera. El optimismo y la autoconfianza hacen que los subalternos indígenas, que habían interiorizado el discurso colonial español, se creyeran vivir en el seno de la alianza dominante. Según Laclau, “para el leninismo, la hegemonía es considerada como dirección política en el seno de una alianza de clases”⁵⁶. *Esta alianza de clases* hace referencia al bloque proletario que incluía la clase obrera y campesina; y la de dominación imperial, a una asociación entre los peninsulares y criollos, sin nada que ver con los indígenas. De este modo, la hegemonía imperial hispánica llevó a cabo la primera latinoamericanización a través de la construcción de la hegemonía criolla⁵⁷. Aunque la hegemonía criolla era subordinaria a la hegemonía imperial, tal forma de dominación territorializada constataba el brillo y el triunfo del colonialismo. Fue esta hegemonía criolla la que elevaría la bandera de emancipación en el siglo XIX.

La hegemonía, de hecho, siempre implica una relación política. Como tal, la hegemonía no mantiene un estado inmóvil sino movable, dado que estas relaciones

⁵⁶ Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Editor Siglo XXI, Madrid, 1987, p.95.

⁵⁷ Jane Burbank, Frederick Cooper, *Imperios: Una nueva visión de la Historia universal*, Editor Grupo Planeta Spain, Madrid, 2011. “[...]los distintos imperios establecieron formas de hegemonía relativamente flexibles aliándose con los potentados locales”.

son flujos, como fluidos de líquidos, de interrelaciones en que cada relación afecta mutuamente a todos los elementos en juego, y esto hace que la relación esté continuamente cambiando. De esta forma, la hegemonía se encuentra en permanente transformación por modificaciones incesantes de las correlaciones de fuerzas. Así que cuando las fuerzas coloniales se superponen a las colonizadas, la hegemonía imperial será conformada por partes disímiles en el seno del bloque dominante; cuando las fuerzas subalternizadas se sobreponen a las directivas, la hegemonía imperial será quebrada y reemplazada por otra hegemonía anteriormente marginada. Todo eso pone de manifiesto la trayectoria sustancial de la hegemonía imperial. Empero, la colonialidad no desapareció al destruir el colonialismo. Por ello, la hegemonía imperial tampoco desapareció, puesto que, a mi modo de pensar, la hegemonía imperial, igual que la colonialidad, es una cara oculta de la modernización y en este sentido ofrece una realidad sustancial y permanente. Por todo eso, la hegemonía imperial española prácticamente no sólo es una hegemonía política y cultural, sino también una «hegemonía social, no tanto propia del gobierno político o “dominio directo”, sino también relativa al “consenso espontáneo” dado por las grandes masas de la población a la dirección de la vida social impuesta por el grupo gobernante.»⁵⁸

En conclusión, el razonamiento colonialista forjaba las peculiaridades del imperio español a través de la construcción del sujeto consciente e inconsciente durante tal proceso. Este sujeto consciente plasmaba el imaginario subjetivo imperial desde una óptica activa, y el sujeto inconsciente implantaba pasivamente la práctica material de la razón imperial. El Descubrimiento inauguró la Modernidad que atrajo consigo la civilización eurocentrista y también la barbarie occidental. De esta manera, la colonialidad hispánica se caracterizó por esas dos caras de la modernización, enfatizando la autonomía de la colonia, a diferencia de los imperios británicos y franceses. Sin embargo, la hegemonía imperial hispánica correspondía al carácter integral del colonialismo, que sería aquello que combatían Lenin y Gramsci. Estos hechos determinan las peculiaridades del imperio español que acuñaron el factor sustancial del pensamiento iberoamericano.

⁵⁸ Francisco Piñón, *Gramsci: Prolegómenos. Filosofía y Política*, Editores Plaza y Valdés, México, D.F., 1989, p.273.

A la luz del Homi Bhabha, “aparte del sujeto consciente e inconsciente del colonialismo, hay un tercer sujeto diferenciado del primero y del segundo”⁵⁹, que a mi parecer, sería el semi-colonizador y el semi-subalterno; para el caso de América, los criollos y mestizos. Aquí no intento extenderme en tal teoría, sino solo ofrecer una manera divergente para reflexionar sobre las peculiaridades hispánicas. Tal vez podríamos visibilizar así el desigual imperio de España.

2.2. El pensamiento político de Bolívar

A fuer de un producto espiritual del ser humano, el pensamiento debería corresponder a la naturaleza humana, y sus tipos serían tan diversos como las condiciones en las que se ejerce: centralismo y federalismo, metafísica y materialismo, capitalismo y socialismo, etc. Con todo, el proceso creativo del pensamiento del ser humano no es algo que se realice al gusto de la naturaleza de la sociedad y del pueblo en su totalidad. Los estamentos dominantes tienen por tanto que modificar de forma mayor o menor los puntos de vista ajustando sus idearios para que sean más aceptables y dignos. Al mismo tiempo que los ojos renuevan sus preocupaciones y objetivos, la mentalidad o el cerebro viene reorganizando y reproduciendo la reflexión, y la sociedad entra poco a poco de nuevo en otra circulación de ideas para lograr el avance humano. Todo lo cual también habría sido descrito por la filósofa española más grande del siglo XX, María Zambrano, en su obra *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor*, «La Isla es una vida insular, viviendo allá como viviendo la realidad de sueño: la fuerza de la realidad junto con la pureza de lo soñado.»⁶⁰

El pensamiento de cada persona está estrechamente vinculado con su circunstancia, como lo dijo el gran filósofo español, José Ortega y Gasset, “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.”⁶¹ El pensamiento político del gran Libertador, Simón Bolívar, de la misma forma se fue transformando en

⁵⁹ José Luis Villacañas, *Imperio*, Op. Cit., p.317.

⁶⁰ María Zambrano, *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor*, en *Islas*, edición de Jorge Luis Arcos, Editorial Vaso Roto, Madrid, 2007, p.5.

⁶¹ José Ortega y Gasset, *Meditaciones de Quijote*, Op. Cit.

diferentes épocas de su vida. Desde copiar el régimen de los países avanzados, hasta la búsqueda del régimen digno de las propias condiciones de Hispanoamérica, Bolívar recorrió un largo camino.

Bolívar era el explorador del sistema democrático republicano de América Latina. El núcleo de su idea enfatizó que la soberanía del pueblo consistía en la fundación, y la igualdad política y social. En este sentido, incluía emancipar a los esclavos, eliminar los privilegios, distribuir la tierra a los indios, etc. En este aspecto, Bolívar no intentaba copiar el sistema político ni de Europa ni de EE.UU., sino hacer hincapié en que la centralización que proponía dependía de la situación exclusivamente latinoamericana. A pesar de todo lo cual sabemos que se trataba de un ensueño romántico.

Bolívar constituyó una personalidad egregia de la historia iberoamericana y mundial. Sin embargo, tenía limitaciones de muchas clases. Por ejemplo, no era completamente antifeudal, proponía que el presidente fuera vitalicio y los senadores hereditarios según se ve en alguna Constitución que redactó. Hemos de considerar que, Bolívar era un revolucionario burgués que manifestaba los intereses de la burguesía emergente y representaba las utilidades de los terratenientes criollos. Desde aquí nos vienen a la mente las dos caras contradiccionarias del Libertador: una revolucionaria y otra conservadora. En lo que sigue voy a extenderme sobre los tópicos del pensamiento del Libertador.

Durante la Guerra de la Independencia, Bolívar proponía que todos los países latinoamericanos se unieran para construir una alianza interamericana o un sistema federal latinoamericano. En cierto modo, esta propuesta podía proteger y mantener el espíritu de independencia nacional latinoamericano, evitando la restauración de las colonias españolas. Como la indica en la *Carta de Jamaica*⁶²:

⁶² La *Carta de Jamaica*, escrita por Bolívar el 6 de septiembre de 1815. En ella, el Libertador analiza el presente de la América Hispánica a la luz del pasado, e indica las grandes líneas previsibles del porvenir.

*“Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo[...], en nuestra próxima generación esta forma de asociación se podrá lograr en el momento adecuado.”*⁶³

Aunque Bolívar pretendió, en la subjetividad, materializar tal proyecto de inmediato, también comprendió que, en la objetividad, no era la hora de forjar esa alianza al instante. De todas maneras, él nos dejó una posibilidad para todo el nuevo continente, incluso para todo el tercer mundo, para defenderse de cualquier tipo de colonización. A mi entender, hasta hoy en día, este ideario no es inactual ni utópico, sino una solución factible para que se salven los Estados iberoamericanos de los condicionantes presentes. A fin de salvaguardar el carácter irreversible de su diseño político, en el Congreso de Angostura, el Libertador planteó creativamente una cuarta instancia, el Poder Moral, a base del poder Ejecutivo, Legislativo y Judicial con la finalidad de exaltar la fuerza de la virtud, reforzando el poder de supervisión del pueblo, y vigilando a los políticos para que fueran honrados e ilustrados.

*“Meditando sobre el modo efectivo de regenerar el carácter y las costumbres que la tiranía y la guerra nos han dado, he sentido la audacia de inventar un Poder Moral, sacado del fondo de la oscura antigüedad, y de aquellas olvidadas leyes que mantuvieron algún tiempo la virtud entre los griegos y los romanos.”*⁶⁴

Bolívar interpretó que sólo la unidad fundamental de toda América podía expulsar a los españoles y establecer una nación libre, idea que dejó escrita en *Un Pensamiento sobre el Congreso de Panamá*⁶⁵, una idea que provenía de Inglaterra. Para llevar a cabo la alianza iberoamericana, Bolívar había imaginado construir un Gran Estado con las colonias españolas que se habrían independizado recientemente⁶⁶. De tal modo, la fundación de la Gran Colombia constituyó su anhelo principal. En junio de 1826, bajo la propuesta de Bolívar, se celebró el Congreso de Panamá

⁶³ Simón Bolívar, *Carta de Jamaica*, en *Doctrina del libertador*, prólogo Augusto Mijares; compilación, notas y cronología Manuel Pérez Vila, Editorial Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, pp.84-87.

⁶⁴ Ibid, en capítulo 27, p.143.

⁶⁵ Ibid, pp.120-129. “[...]el Nuevo Mundo se constituiría en naciones independientes, ligadas todas por una Ley común que fijase sus relaciones externas y les ofreciese el poder reservado en un congreso general permanente, la existencia de estos nuevos Estados obtendría nuevas garantías, la fuerza de todos concurriría al auxilio del que sufriese por parte del enemigo externo o de las facciones anárquicas, la reforma social, en fin, se habría alcanzado bajo los santos auspicios de la libertad y de la paz”.

⁶⁶ Ibid, en capítulo 52, pp.211-213.

buscando la unión o confederación de los Estados de América, sobre la base de los anteriores virreinos hispanoamericanos, en un proyecto de unificación continental. Este Congreso parecía destinado a formar la liga más vasta, más extraordinaria y más fuerte que había aparecido hasta el día sobre la tierra⁶⁷. En él, se había aprobado un principio básico de lo que luego sería la aspiración a formar la liga nacional de América Latina. Este principio fundó una base legislativa para formar un cuerpo políticamente homogeneizado con todos los países hispanoamericanos.

No obstante, cuatro años después del Congreso, la Gran Colombia se disolvió en tres países: Colombia, Ecuador y Venezuela. Lo cual era la revelación directa del aborto de la confederación de los Estados americanos. Por supuesto, las causas substantivas del fracaso de esta intención unificadora serían muy complicadas de desarrollar aquí. En cierto modo, según mi comprensión, una de las razones importantes sería la limitación del propio Libertador. Bolívar creía que, después de una opresión a largo plazo, los sudamericanos hispanohablantes tenían una necesidad urgente de la democracia. De hecho, el Libertador tenía plena razón; sin embargo, ignoró una realidad muy significativa: la ideología o la situación intelectual de las masas que acababan de conseguir la libertad. En realidad, para ellas, la necesidad urgente en aquel instante no era mejorar las condiciones espirituales ante todo sino las materiales.

Aunque el diseño del Libertador no cristalizó en el periodo posterior, el alma revolucionaria no nos impide indagar su humanidad y habilidad, en torno a la búsqueda ilimitada de la emancipación de las naciones colonizadas durante tal largo plazo.

La sustancia espiritual del Libertador Simón Bolívar consistió en establecer la unión internacional contra el colonialismo para oponerse y resistir a la colusión o alianza entre el colonialismo y el hegemonismo. Sus pensamientos políticos se habían convertido en una corriente de ideología en Hispanoamérica, el bolivarismo; sus contenidos fundamentales se incluyen en los dos puntos siguientes:

⁶⁷ Simón Bolívar, *un pensamiento sobre el Congreso de Panamá. 1826*, en *Doctrina del libertador*, prólogo Augusto Mijares; compilación, notas y cronología Manuel Pérez Vila, Editorial Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, en el capítulo 69, pp.260-261.

En primer lugar, los pueblos se solidarizaban por no querer ser una colonia y luchaban por la independencia nacional y la libertad. La formación de este pensamiento se basaba en la profunda comprensión de Bolívar acerca de la característica histórica de Hispanoamérica. En la oración del Congreso Nacional de Angostura Bolívar narró que “si no dejamos las masas en un conjunto, no dejamos la formación de gobierno en un conjunto, no dejamos la legislación en un conjunto y no dejamos el espíritu nacional en un conjunto, toda nuestra fuerza moral no sacará nuestra república naciente de este ló. La unión, la unión, esta debe ser nuestra consigna.”⁶⁸ El continente americano español deberá unirse para efectuar la lucha contra el dominio colonial y por la independencia nacional.

En segundo lugar, los países recientemente independizados deberán forjar una alianza permanente que será la extensión del pensamiento de Bolívar. Después de la independencia de los países latinoamericanos, se enfrentaba con una enorme dificultad. Bolívar aplicó los pensamientos de la burguesía occidental, la democracia, la libertad y la igualdad, a Hispano-Latinoamérica. En 1815, en la *Carta de Jamaica* lo explicó con todo detalle, y puso de manifiesto la esperanza de construir el país más poderoso del mundo en América Latina. Sin embargo, no creía que en aquel instante el Nuevo Mundo pudiera ser gobernado por una sola gran república.⁶⁹

Por lo tanto, la uniformidad latinoamericana, desde el punto de vista de Bolívar, no implicaba que se unieran los países latinoamericanos en un sólo país, sino que la unión estuviera compuesta por los países iguales en todos los términos políticos, económicos, culturales y otros. De esta manera, deberán constatarse este principio en la legislación. Empero, para Jorge Ricardo Vejarano, la forma de legislación de parte de Bolívar no era la de una voluntad nacional, sino la del militarismo⁷⁰. De todos modos, así se empujó el procedimiento de la construcción de la nueva Constitución para garantizar las utilidades de los Estados democráticos recién nacidos. Durante tal

⁶⁸ Ibid, en capítulo 27, pp.134-138.

⁶⁹ Ibid, en capítulo 18, p.84. “Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo Gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América.”

⁷⁰ Jorge Ricardo Vejarano, *Bolívar, legislador, las ideas políticas de Bolívar*, en Manuel Trojillo (comp.), *Bolívar*, Editorial Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2012, p.381. “Bolívar, en su afán de legislar, legisló militarmente.”

proceso, surgieron dos ideologías contradictorias que habrían dejado influencias relevantes en el pensamiento de Bolívar, que serían el federalismo y el centralismo.

Sabido es que tanto el centralismo como el federalismo, se han convertido en una profunda realidad ideológica de los diferentes países que los han adoptado como su forma de gobierno. Sin embargo, el centralismo podría ser el instrumento de la dictadura, el federalismo sería posiblemente el semillero de la desintegración de la soberanía. Por ende, no hay uno que sea superior al otro, sino que cada uno tiene sus propias debilidades e inconsistencias como forma de gobernación.

En el *Discurso de Angostura*, el Libertador señaló que el sistema federal en Venezuela provocó el caos en el país y por eso estaba orientando al nuevo Estado hacia el abismo. Este es el motivo de que en el Congreso señaló explícitamente su recomendación para concentrar el poder a través del estudio de las experiencias del fracaso. En este sentido, Bolívar prefería el centralismo al federalismo. Aunque se reconocía en este documento el interés del régimen federal para otras naciones, también se sostenía que en el caso de Venezuela era preferible un centralismo basado en un Poder Público distribuido en las clásicas ramas: Ejecutivo, Legislativo y Judicial. El venezolano procuraba buscar una articulación adecuada y un equilibrio perfecto entre el centralismo y el federalismo, para que por una parte, el centralismo no condujera al autoritarismo; y por otra parte, se otorgaría cuanto fuera posible la autonomía a la localidad y la región. Empero, por desgracia la preocupación de Bolívar se había materializado, y lo que está llevando a cabo Nicolás Maduro en Venezuela sería un testimonio irrefutable. En el caso de toda Latinoamérica, para Bolívar, los pensamientos centralistas y federalistas también provenían de la ideología dominante de la monarquía española. Los conquistadores peninsulares aplicaban una gubernamentación a distancia, y aunque centralista, era relativamente libre según la tradición de la Casa de Austria. En este sentido, el gobierno central-colonialista mantenía el poder supremo, mientras que las autoridades colonial-locales conservaban una parte de autonomía. Este tipo de autonomía feudal trajo el espíritu emancipatorio de la Revolución Francesa a los colonizados, y fue este tipo de libertad limitada el que despertó el sentimiento continental de aspiración a la autodeterminación. Teniendo en

cuanta todo eso, podemos decir que el centralismo y el federalismo para Bolívar, no eran ni malos ni buenos, sino una meditación general en torno al colonialismo hispánico, a la monarquía constitucional británica y al constitucionalismo estadounidense.

Durante el proceso de independencia, la buena dirección de las masas llevó la lucha a la victoria. Tras la independencia, los subalternos consiguieron derechos y libertades que nunca se habían imaginado antes. Por lo cual, el pueblo no sabía qué hacer sino demandar sin cesar más poder y en algún sentido una democracia. El libertador no se apercibió de esta crisis y no siempre satisfacía sus exigencias. Las masas iletradas eran como un niño maltratado en el largo plazo; y si se le da todo lo que quiere, este niño comenzará a pedir más hasta que él mismo sea una persona que no sirve para nada y no vale más que un animal. A partir de allí ya se entregará al sufrimiento. Igual sucedió en el caso de América del Sur. Las masas se habían convertido en niños mimados, y toda la nación caía otra vez en crisis, y las prácticas que prometían un futuro brillante estaban pasando por numerosas dificultades, que casi llevaron incluso al aborto de todo el proceso emancipador. Por un lado, el Libertador no tenía otro remedio que satisfacer las demandas del pueblo debido a una situación bien compleja; por otro lado, Simón Bolívar, no se atrevió a romper con las reglas democráticas. Siendo el Libertador nombrado por toda la nación, se dio cuenta de que las masas no estaban preparadas para la llegada de libertad y no eran suficientemente ilustradas para adoptar la plena democracia. Por su gloria y la sagrada democracia nominal de la nación, Simón Bolívar abandonó el camino más fácil. A mi modo de ver, este camino, a lo mejor hubiera sido la “dictadura democrática”⁷¹. Posiblemente se habría tratado de una dictadura que no es una tiranía que pretende mantener una gobernación inhumana a una nación o un Estado, sino proteger la auténtica democracia en los casos particulares, sobre todo al inicio de la fundación de un país nuevo o un Estado naciente. Al juicio de la mayoría, son opuestas la democracia y la dictadura, y es inevitable que la democracia se convierta en la

⁷¹ Mao Tse-tung, *sobre la dictadura democrática popular, de las Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, quinta edición, Editorial Lenguas Extranjeras, Pekín, 1976, p.432.

dictadura. Por lo contrario, en algún sentido, la dictadura puede favorecer la democracia y no todas las dictaduras son maliciosas respecto a la meta de estorbar el avance de la sociedad humana.

Como gran Libertador, Simón Bolívar había hecho contribuciones incuestionables no solamente a la emancipación de América Latina, sino también a la de toda la humanidad, y su pensamiento estaba renovándose con el paso del tiempo. El desarrollo del pensamiento democrático del Libertador desde el federalismo hasta el centralismo puso de manifiesto que Bolívar había encontrado ingeniosamente el motivo que causó el avance lento de la democracia en sus países de referencia. No obstante, en las prácticas Bolívar experimentó varios fracasos, sobre todo, el aborto de la esperanza de la Confederación de los Estados Latinoamericanos. En todo caso, el ideario de liberar a toda la humanidad, de unir a los Estados latinoamericanos, y otros pensamientos brillantes del Libertador, no dejaron de proyectar su influencia en el proceso del desarrollo tanto ideológico como práctico de Iberoamérica. Y todo lo ideario de Simón Bolívar se convirtió así en un sistema ideológico, el bolivarismo.

En general, el pensamiento político de Simón Bolívar se caracterizaba por su latinoamericanismo, que no era sino una necesidad apremiante en el siglo XIX para las naciones subalternizadas en el largo plazo del dominio de los peninsulares. De tal modo, el destino de Bolívar consistió en *el implantamiento del orden*⁷², o sea, en el descubrimiento de una política al estilo iberoamericano. Pues, la mirada clavada en la emancipación nacional hacía que Bolívar se hubiera convertido en el foco de la tormenta revolucionaria. Así que, los esbozos de Bolívar, según Vejarano, fueron criticados “como hijos de un noble sentimiento patrio y de un profundo conocimiento de los pueblos; y para otros, como hijos de bastardas ambiciones de dominio y poder.”⁷³ Estos comentarios no carecen de argumentos indiscutibles. Por un lugar, Bolívar era muy patriotista y comprendió bien lo que necesitaban los subalternos en aquel momento histórico, por lo cual, planteaba varios programas para cambiar tal situación. Por otro lugar, el exceso de preocupación de perder frutos de la victoria

⁷² Jorge Ricardo Vejarano, *Op. Cit.*, p.381.

⁷³ *Ibid*, p.346.

hacia la independencia hac í que el Libertador pretendiera ser presidente vitalicio, porque é aspiraba a profundizar la revoluci3n democr ática con toda su vida, contra las tentativas anarquizantes productoras de caos. En este sentido, Bol ívar fue considerado como un monarca. A partir de entonces muchos lo vieron como una figura tir ánica⁷⁴.

Desde aqu í nos surge una pregunta, ¿por qué los subalternos latinoamericanos aceptaron la intenci3n mon árquica de Bol ívar? Ante todo porque “el pensamiento de la monarqu í en aquella época no era un delito para los pueblos, sino más bi én un clamor general”⁷⁵. Otro argumento resid í en que al comienzo de las guerras de la independencia, las colonias latinoamericanas no luchaban contra la metr3poli espa ñola, sino contra la invasi3n napole3nica que se hab ía producido en la metr3poli y que ellos tem ían que se extendiera a Am érica, y al principio todos luchaban por liberar a los reyes espa ñoles quienes fueron hechos prisioneros. Todo eso plasmaba de manera expl ícita la cualidad flexible e indulgente del pensamiento iberoamericano. Lo que odiaban los colonizados no era ni el rey ni el virreinato ni cualquier personaje concreto, sino la estructura forjada por el sistema colonial. Por ello, lo que procuraban los latinoamericanos subalternizados no consist ía en vengarse de los enemigos colonialistas ni matarlos totalmente, sino en implantar nuevas estructuras e instituciones. De esta manera, los hispanoamericanos inferiorizados no focalizaban su atenci3n en la idiosincracia de los individuos que efectuar ían las pol íticas ni en las utilidades privadas que podr ían conseguir estos pol íticos, sino en aquellas pr ácticas pol íticas que podr ían provocar grandes mejoras de sus vidas cotidianas. En este sentido, se iba ignorando de forma espont ánea muchas de las imperfecciones del Libertador.

No obstante, para algunos, entre ellos Marx, «Bol ívar no representa nada revolucionario ni nuevo. Por el contrario, es el mantenimiento de un orden tradicional; por tanto, su aparici3n en el contexto independentista no es más que la consolidaci3n

⁷⁴ Ibid, p.381. “Contra él nada podrá hacerse, primero, porque es justo, y luego, porque es inviolable.”

⁷⁵ Ibid, p.384.

del modelo colonial español en la lógica de un mero *traspaso* de poder.»⁷⁶ Conforme a Mario Fabregat Peredo, esta clasificación de Marx no corresponde a la realidad histórica, y tampoco es justa para con el Libertador. Esto es debido a que el punto de partida de Marx enraiza en el industrialismo eurocentrista. Marx entiende que la independencia latinoamericana no significa el triunfo auténtico, porque para él, el destino final de la humanidad residía en la construcción del comunismo. Y para llevar a cabo tal meta hay de experimentar unos pasos que no se pueden saltar en torno al desarrollo social; es decir, la transición deberá ser materializada desde el feudalismo al capitalismo, del capitalismo al socialismo, del socialismo al comunismo. Y se sabe que la burguesía y el proletariado son productos directos del industrialismo. Pues bien, en el caso de Iberoamérica, en cuanto a la época de la primera mitad del siglo XIX, la sociedad todavía estaba bajo el dominio del feudalismo, los albores de la civilización industrial europea todavía no había brillado en aquella tierra atrasada. Entonces, no podía existir una revolución industrial, y de hecho, no había burguesía que pudiera dirigir los verdaderos movimientos sociales en contra del feudalismo. Esta óptica marxista se asentaba en la teoría de las luchas de clases. En una sociedad feudal como la de Hispanoamérica existía una aristocracia terrateniente y un campesinado, pero no había burguesía ni proletariado; así que para Marx, las guerras de independencia eran una forma de erupción de contradicciones internas del feudalismo, y “Bolívar es el representante de las aristocracias latinoamericanas deseosas de administrar los territorios del antiguo imperio español.”⁷⁷ Empero, Marx no simpatiza con el colonialismo ni con la monarquía, sino que ha cometido un error dogmático sin distinguir las peculiaridades de la sociedad latinoamericana y la europea. Por lo cual, y estoy de acuerdo con Peredo, Marx había hecho un comentario *impreciso* sobre Simón Bolívar y su pensamiento revolucionario político.

En este sentido, Vejarano tiene más razón sintetizando que el pensamiento del Libertador es una “mezcla artificialmente combinada de elementos monárquicos y

⁷⁶ Mario Fabregat Peredo, *Carlos Marx contra Simón Bolívar: una explicación histórica*, en *Revista Contextos*, Estudios de humanidades y ciencias sociales, N^o.24, Editorial Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2010, p.74.

⁷⁷ *Ibid*, p.67.

republicanos, pero conservando la esencia invariable del principio democrático.”⁷⁸ Por ambiciosos que sean los diseños plasmados de Bolívar, todas sus acciones mantienen una articulación intensa con el poder, puesto que el poderó no sólo posibilita el despotismo, sino también la democracia. Para una nueva república, lo más importante no reside en democratizar de manera urgente y completa la participación política, sino en cultivar la semilla democrática en el fondo de alma del pueblo. Por tal motivo, en el caso de las Naciones latinoamericanas recién nacidas sobre la base de la vieja estructura⁷⁹, lo que se necesitaba de inmediato era una dictadura capaz de vencer a las fuerzas reaccionarias y una promesa de democracia para las partidarias. En este sentido, Mao coincidía con Bolívar en torno a la necesidad de una *dictadura democrática*, y la diferencia consistía en que el segundo ha prometido una hibridación entre la dictadura de la monarquía centralista y la democracia del constitucionalismo federalista, y el primero ha hecho discernimientos entre la dictadura a los conservadores y la democracia al pueblo.

En todo caso, para analizar los pensamientos políticos de Simón Bolívar, hay varios temas que no podemos ignorar, tales como el romanticismo revolucionario, el idealismo, el realismo, el caudillismo, la dominación carismática, el *liberalismo encogido*⁸⁰ y otros temas que debemos reubicar siempre en aquellos momentos históricos, y reflexionar sobre lo que intentaba el Libertador, para repensar los valores actuales de su itinerario ideal. De tal forma, tendremos más espacio para meditar sobre las peculiaridades del pensamiento político iberoamericano.

2.3. Caudillismo y populismo en América Latina

América Latina, el pueblo natal del realismo mágico, ha dado varias originalidades diferenciadas de otros continentes civilizatorios, tanto en el terreno literario como en el político, y en muchos otros. En el mundo actual, no cabe duda de que el populismo sea uno de los tópicos políticamente más polémicos, hasta el punto

⁷⁸ Jorge Ricardo Vejarano, *Op. Cit.*, p.383.

⁷⁹ Mario Fabregat Peredo, *Op. Cit.*, p.74. “Cada nuevo Estado será la consolidación del antiguo orden.”

⁸⁰ Jorge Ricardo Vejarano, *Op. Cit.*, p.382.

de que ha devenido el ideario dominante en algunos Estados latinoamericanos, ya sea en una valoración positiva o negativa, en ascenso o en descenso. En realidad, se trata de un tema político altamente latinoamericanizado, que puede representar con certeza la particularidad de Latinoamérica en torno a su itinerario respecto de las ideologías políticas. Pues bien, para comprender el fenómeno populista, es ineluctable analizar su genealogía y sus formas anteriores, que serían el caudillismo.

En términos etimológicos, la palabra caudillo deriva del latín, *capitellum*, que significa la “cabeza” o el líder. Y en este sentido, el caudillismo se refiere a unos movimientos políticos y sociales en los cuales se enfatiza la personalidad o el carisma del jefe superior o absoluto, y en este modo, resulta relevante la denominación del mismo asumida por K. H. Silvert. Según él, “el caudillismo alude generalmente a cualquier régimen personalista y cuasimilitar, cuyos mecanismos partidistas, procedimientos administrativos y funciones legislativas están sometidos al control inmediato y directo de un líder carismático y a su cohorte de funcionarios mediadores.”⁸¹ Esta interpretación del caudillismo pone de manifiesto explícitamente su carácter fundamental, la dominación carismática. Pero, el caudillismo no sólo se caracteriza por el carisma personalista, sino también, conforme a Pedro Castro, por la gobernación paternalista, por la búsqueda del poder perpetuo, por la aplicación del patrimonialismo, y por muchos otros elementos que dependen del arbitrio del caudillo.⁸²

Estos rasgos caudillescos nos dan las consideraciones siguientes. En primer lugar, los caudillos se autodenominan como padres del Estado, o como gobernante infinito local, por lo cual ellos mismos tienen la última palabra en los asuntos relativos al gobierno, fundando así un cierto patriarcado durante su mandato. En segundo lugar, los caudillos ejercen una administración según el modelo feudal, sobre la base de los súbditos fieles, aunque esta lealtad no está arraigada en la apreciación de la capacidad

⁸¹ K. H. Silvert, “Caudillismo”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales (EISS)*, tomo 2, Editorial Aguilar, Madrid, 1976, p.223.

⁸² Pedro Castro, *El caudillismo en América Latina, ayer y hoy*, en *Revista Política y Cultura*, núm. 27, Editorial Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México, D.F., primavera, 2007, pp.16-18.

y proyección transformativa nacional ejercida por los caudillos⁸³, sino en la fuerza militar que poseen. De esta manera, sin oposición en gran medida (por lo menos aparentemente se ve así), mantenerse continuamente en el poder deviene la aspiración permanente de los caudillos. De hecho, el continuismo viene desplegándose ilimitadamente en el terreno político latinoamericano. En tercer lugar, el patrimonialismo hace que los caudillos homogeneicen recursos públicos y privados, no para el bien común, sino para el bien del individuo; es decir, para el mismo caudillo. En este sentido, el caudillismo impone un centralismo capaz de personalizar lo nacional al estilo totalitario. En términos políticos, los caudillos asumen el poder basados en su carisma, o a través del golpe al Estado, o mediante movilización de la voluntad popular contra las instituciones hereditarias coloniales, aunque inicialmente por la vía ilegal, y finalmente legalizándose por la modificación de las leyes establecidas, a fin de consolidar la dominación absoluta y centralizada. En términos económicos, tiene menor importancia la economía nacional, pero mayor importancia la ganancia personal del mismo caudillo; es decir, se ejerce una economía subordinada a la avaricia inimaginable del gobernante.

Estos caracteres engarzan, con certeza, el caudillismo con el despotismo. Por ello, la larga duración de la existencia del caudillaje expone lo arduo y complicado de la construcción de la institución democrática, y la dificultad de la difusión de la democratización. En América Latina, la victoria de las guerras de independencia marcaba: por un lado, la clausura del colonialismo; por otro lado, la inauguración del caudillismo. Esto determinó que varios líderes de la Independencia, procedentes de familias terratenientes, controlaron el ejército durante las luchas emancipatorias, y se hicieron con el poder sobre la base del apoyo militar tras la independencia. Y de esta forma, ellos mismos iban convirtiéndose en caudillos dominantes que dirigieron la construcción de la modernización de América Latina a su favor.

En el tiempo colonial, la metrópoli peninsular robusteció su autoridad en América Latina por medio de los agentes y mecanismos virreinales, pero se prohibía

⁸³ Ibid, p.7. "Los caudillos no han sido necesariamente gente con arreos ideológicos o grandes proyectos de cambio social [...]".

que éstos se comunicaran mutuamente sin el permiso del rey de España, con el fin de evitar que se unieran los territorios luchando contra el poder absoluto del imperio español. De este modo, tras el derrumbamiento de la gobernación colonial, surgió de manera inmediata el vacío de poder, dando lugar a una tormenta inminente destinada a rellenar ese vacío por la fuerza de las almas. Dicho en otras palabras, el vacío de poder abrió paso al caudillismo, como lo indicó William Z. Forster, “el caudillismo puede emerger solamente en coyunturas del hundimiento o caída del poder central; por ello, se trata de un producto político a la hora del desbaratamiento de la sociedad.”⁸⁴ En este sentido, la aparición del caudillismo constituye una fatalidad. Por una parte, durante el período post-independentista de la primera mitad del siglo XIX, los caudillos consiguieron subir al poder, con el respaldo de los eclesiásticos que anteriormente eran simpatizantes incondicionales de la corte española. Esta vinculación entre ambas partes forjaba un bloque gubernamental, pero inestable. Por otra parte, los soportes militaristas y latifundistas hacían que pareciera inminente la emergencia del caudillismo, debido a que en esos momentos el latifundismo, el pilar de la economía nacional, estaba en ascenso. De este modo, los latifundistas convertidos en caudillos recogieron incuestionablemente el fruto de la emancipación. Así que tras muchas eventualidades el caudillismo forma parte de la fatalidad.

Además, añade Pedro Castro, el caudillismo “surge cuando la sociedad deja de tener confianza en la institución.”⁸⁵ Desde este punto de vista, se puede decir que, la eclosión del caudillismo enraiza en el organismo político vigente en el siglo XIX, en razón de que los gobiernos latinoamericanos post-emancipatorios conservaron altamente la estructura colonial. Por lo cual, la legitimidad gubernamental iba siendo refutando por parte de los adversarios. Era ese momento en el que el sentido común dominante no coincidía con el sentido común social, y por ello, se trataba del momento *de la bifurcación*⁸⁶. Bajo estas circunstancias, los demagogos se

⁸⁴ William Z. Forster, *Outline Political History of the Americas*, International Publishers, New York, 1951, p.299.

⁸⁵ Pedro Castro, *Op. Cit.*, p.11.

⁸⁶ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2013, pp.87-89. El punto de bifurcación, que significa el punto de

aprovechaban del insatisfecho movilizado, pues la voluntad popular no se abre paso en las instancias políticas adecuadas. Por eso, se configuraba el caudillismo, y aunque ilegal al principio, y pronto resultó legitimado por la obediencia plebeya. Como señala Weber, la legitimidad se produce cuando los valores del que manda y del que obedece son los mismos; de hecho, así determina la obediencia voluntaria al mando.⁸⁷ Aunque esta obediencia voluntaria parte del proyecto demagógico o del carisma del caudillaje, una vez fortalecido ese mecanismo, no era fácil exterminarlo. Entonces, el caudillismo, plebiscitario de controversia, dominó el mundo latinoamericano a lo largo del siglo XIX y las primeras dos décadas del siglo XX, incluso hasta nuestros días⁸⁸.

Así emergieron muchos personajes caudillescos en su historia, por ejemplo, Juan Manuel de Rosas, el primer caudillo en Latinoamérica, que dominó Argentina entre 1829 y 1852; Antonio López de Santa Anna, que asumió el cargo presidencial en once momentos; Porfirio Díaz, presidente en siete oportunidades. Hasta aquí podemos vislumbrar que los caudillos que disfrutaron de una larga vida presidencial también gozaron de formación militar. En este sentido, el autoritarismo militar fortaleció el caudillismo, pero este último no tenía en el ejército la única fuente de poder, sino que iba más allá del anterior poder militar. De acuerdo con Elizabeth López Mir, los caudillos y caciques, protagonistas del caudillismo y caciquismo, «son un modelo de enriquecimiento económico que emplearon en beneficio propio, adquirido antes, durante o después del ejercicio del poder realizado, ya fuese militar o político.»⁸⁹ Aparte de eso, Alan Knight ha plasmado que, «el caciquismo abarca la jerarquía política, mientras que el caudillismo es un fenómeno más pretoriano. De esto se sigue que algunos individuos clave cambian de papeles: Díaz y más tarde Obregón, fue caudillo transformado en cacique.»⁹⁰ De este modo, Elizabeth nos muestra la articulación entre el caciquismo y caudillismo, y Alan nos revela la posibilidad de la

cambio, surge a la hora del estallido de la plena crisis estatal.

⁸⁷ Max Weber, *Economía y Sociedad*, Fondo de cultura Económica, México, D.F., 1987, p.170.

⁸⁸ Pedro Castro, *Op. Cit.*, p.11. “[...]el presidente venezolano Hugo Chávez, ha dado “aires nuevos” al caudillismo, es que él mismo es denominado como el caudillo populista posmoderno.”

⁸⁹ Elizabeth López Mir, *Caudillismo, caciquismo y clientelismo, ¿un problema conceptual?*, en *Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales*, editada por eumed.net, Málaga de España, 2010. Véase también en <<http://www.eumed.net/rev/cccs/10/elm.htm>>. (Consulta: el día 6 de noviembre de 2017.)

⁹⁰ Alan Knight, *cultura política y caciquismo*, en *Revista Letras Libres*, No. 24, editor Enrique Krauze, Edición México, México, D.F., 2000, p.16.

transformación recíproca de los mismos. Por lo tanto, el caciquismo también puede ser el caudillismo, aunque diferenciado en el mismo periodo en distintos Estados o en el mismo Estado en divergentes etapas históricas.

No cabe duda que el contenido político del caudillaje es mucho más amplio que el autoritarismo militar y el caciquismo, pues está vinculado de manera radical al clientelismo político. Para Lariza Pizano, «el caudillismo y el clientelismo surgen en estructuras particulares de control político y económico y la vez que se alimentan de relaciones sociales informales y autoritarias, tienden a perpetuarlas.»⁹¹ De este modo, el clientelismo se ha convertido en un puente que articulaba metamorfosis entre caciquismo, caudillismo, militarismo y populismo, puesto que todas estas formas de poder no están fundadas sobre la base de legislación, sino de relaciones personalistas, o sea, del carisma. Desde la perspectiva weberiana, la dominación carismática está a contrapelo de la dominación legal o burocrática y de la tradicional, dado que la dominación racional legalizada por reglas impone relaciones de poder impersonales.⁹² Quizás la gran mayoría del caudillismo disponía de una propensión al despotismo o había ejercido hechos de forma autoritaria, pero no podemos llegar a la conclusión de que el progreso no tiene nada que ver con el caudillaje, y pues todo depende de la fase en la que viva el pueblo y de la personalidad del caudillo.

A juzgar de Pedro Castro, se ha clasificado el caudillismo entre el viejo, el moderno, y el posmoderno.⁹³ Aunque cada uno engloba su propia singularidad, se pueden desentrañar los elementos integrales de los tres. Por un lado, los caudillismos se inspiraban en el modelo estadounidense de la separación de poder en la constitución, pues en realidad, en la práctica el poder ejecutivo presidencial constantemente se imponía al poder legislativo y al poder judicial. De esta manera, se abrió paso para legitimar figuras presidencialistas cercanas a la dictadura; Por la otra, los caudillos implementaban una alianza íntima con el ejército, y por ello, la violencia

⁹¹ Lariza Pizano, *caudillismo y clientelismo: expresiones de una misma lógica. El Fracaso del Modelo Liberal en Latinoamérica*, en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 9, Editorial Universidad de los Andes, Bogotá, 2001, p.78.

⁹² Alan Knight, *Op. Cit.* p.16.

⁹³ Pedro Castro, *Op. Cit.*, p.11. El caudillismo viejo vivía aproximadamente hasta la mitad del siglo XIX, se caracteriza por autocracia patente y menos democracia; el caudillismo moderno aparecía hasta la década de 1920, destacado por tiranía enmascarada y poco más democracia; el caudillismo posmoderno se refiere al pospopulismo en el siglo XXI.

y el golpe del Estado atravesaron continuamente la dominación caudillesca. Por todo eso, se puede nominar el régimen de los países latinoamericanos de la etapa de posindependencia, como una oligarquía del caudillaje, a veces manifiesto y a veces oculto por la política aparentemente democrática de la burguesía. Porque los caudillos cosecharon el fruto de las Guerras de Independencia, dirigidas por la burguesía nacional, mediante su ingenio de reducir a la plebe con recetas utópicas, mientras forjaban coaliciones con los poderosos, como revolucionarios, militares, latifundistas, gamonales o caciques, y a veces con la propia burguesía, siempre con el compromiso de compartir utilidades.

No es que el caudillismo impidiese plenamente el avance latinoamericano del siglo XIX, pero en todo caso no facilitó algunos factores innovadores: la estabilidad política, la promulgación de unas leyes democráticas como la Constitución mexicana de 1857 y la Constitución argentina de 1853, y la política de partidos en embrión. Sin embargo, los elementos liberales no podían encontrar completo acomodo en los regímenes caudillistas. Por ello, el caudillismo venía debilitándose con el paso del tiempo, hasta el estallido de la gran crisis del mundo capitalista de la década de los años 20 del siglo pasado. Pero, fue una desaparición provisional de este fenómeno, porque algunos factores caudillescos habían arraigado en la sociedad latinoamericana como costumbre, por ejemplo, “la supuesta voluntad de las “mayorías” en calidad de ley superior”⁹⁴, que obviamente configuró la lógica del populismo.

Para Domingo e Ingrid, “el origen del caudillismo no está en la Independencia, sino en la herencia histórica patrimonial proveniente de la realidad social patrón-clientela.”⁹⁵ Esta interpretación señala de manera cierta el papel fundamental de los dos tipos de dominación weberiana que se juega en el caudillismo; es decir, la dominación patriarcal profundamente tradicional y la dominación carismática. Pese a ello, esa comprensión concuerda con el rasgo esencial del caudillismo viejo, y para el caudillismo moderno resulta más importante la legitimación expresamente política del

⁹⁴ Eduardo Posada Carbó, *De las formas y los tiempos*, en Revista *El Tiempo*, 2009, Bogotá. Véase también en <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-6628971>>. (Consulta: el día 13 de noviembre de 2017.)

⁹⁵ Domingo Irwin e Ingrid Micett, *Caudillos, Militares y Poder. Una historia del pretorianismo en Venezuela*, Editorial Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2008, pp.18-19.

dominio. Entonces, se puede decir que el caudillismo moderno es el conjunto de los tres tipos de dominación weberiana: en el fondo, la dominación tradicional y la dominación carismática; y en la superficie, la dominación legal que muchas veces es un decorado sin vitalidad política propia. Con el requerimiento ascendiente de la democratización de la sociedad, el populismo, la variante posmoderna del caudillismo, o sea el caudillismo posmoderno, se ha desplegado aceleradamente en el terreno político universal, sobre todo, en América Latina. Pues, el populismo ha abierto horizontes inmensos para reinterpretar el discurso político, y ha generado nuevas etapas del desarrollo latinoamericano no enfatizando el sentido común dominante, sino el sentido común popular.

Es verdad que América Latina, en la actualidad, es el “paraíso” de los movimientos populistas, aunque todos ellos provienen del populismo ruso y norteamericano del siglo XIX. De esta manera, el populismo latinoamericano dispone de caracteres generales y singulares, tales como, en común: anticapitalismo, antiimperialismo y antiliberalismo; y en particular: antineocolonialismo económico anglosajón, antioligarquía, vinculación con los movimientos indigenistas, antineoliberalismo y antineoimperialismo con movilizaciones de recuperación del poder del pueblo originario. Si es así entonces viene la pregunta, ¿Por qué existieron esas coincidencias y divergencias entre el populismo y el indigenismo? Porque el destino universal del populismo sería “el intento de reivindicación de los valores culturales tradicionales y populares,”⁹⁶ y en el Nuevo Mundo estos se caracterizan sobre todo por la identidad étnica indígena. En este sentido, ¿podemos decir que en el fondo del gobierno populista se encuentra, sin duda, las fuerzas populares o el sentido común de las masas? No se trata de una simple pregunta para contestarla de manera precipitada, sino una cuestión bien complicada. Dado que no hay una única denominación del populismo, que todavía sigue transformándose y incorporando novedosos contenidos y aspectos, a través de la circulación del tiempo, nuestra respuesta dependerá de las circunstancias en las que nace, vive y renace el populismo.

⁹⁶ Carlos Malamud, *populismos latinoamericanos, los tópicos de ayer, de hoy y de siempre*, Ediciones NOBEL, Madrid, 2010, p.11.

Pues bien, ¿en qué consiste el populismo? Resulta dificultoso exponer de manera clara la concepción del populismo que tiene distintas variedades. Sin embargo, para muchas personas latinoamericanas o de otra parte del mundo, el mal gobierno o el caos de América Latina tiene, con certeza, vinculaciones con el populismo. Dicho en otra palabra, sería el populismo el que ha provocado el desorden social, la inestabilidad política y el colapso económico. Pero ¿es así en la realidad? Según Arturo Fernández, “es inexacto o ideológico asociar el populismo de manera simplista a dictaduras o a mal gobierno.”⁹⁷ En efecto, el término del populismo recibió la carga peyorativa, por parte de los gobernantes, al nacer en América Latina en la década de 1930. La Gran Depresión con su prolongada influencia negativa en todo el mundo hizo que, fuese posible el surgimiento de nuevas corrientes ideológicas anticapitalistas. Pero, la mala reputación del populismo latinoamericano no sólo venía de la irresponsabilidad de los gobernantes y oligarcas, sino también del descrédito del mismo gobierno populista. Aquí tomamos el caso del presente Venezuela como el ejemplo. Sin lugar a duda, el gobierno de Maduro, proseguidor del populismo chavista, está llevando la patria de Simón Bolívar a perturbaciones serias. Lo único que quiero comentar es la escasez de alimentación y el insuficiente suministro de necesidades diarias, por ejemplo, las medicinas. Nadie puede imaginarse que todo eso esté pasando en un país que ocupa el primer lugar en posesión de reservas de petróleo mundiales. De este modo, el populismo vigente latinoamericano va enfrentándose a su crisis sistémica e institucional.

¿En qué consiste la crisis populista? Para indagar esta cuestión es necesario conocer los factores fundamentales que constituyen este concepto. Desde el punto de vista de Myriam Stanley, “todos hechos sociales, políticos y económicos componen la problemática del populismo”⁹⁸; es decir, Stanley relaciona la crisis de los regímenes populistas con todo lo que ha pasado y todo lo que está pasando, en América Latina. En este sentido, es muy difícil dar una definición del populismo. Entonces, ¿acaso no

⁹⁷ Arturo A. Fernández, *el populismo latinoamericano en el siglo XX. Alcances y confusiones conceptuales pasados y presentes*, véase en <http://paperroom.ipsa.org/papers/paper_1810.pdf>. (consulta: el día 17 de octubre de 2017.)

⁹⁸ Myriam Stanley, *El populismo en América Latina*, en *Revista La Trama de La Comunicación*, Editorial Universidad Nacional de Rosario, Santa Fe. de Argentina, 2000, p.347.

se puede especificar una definición de este fenómeno variable e intrincado? Por supuesto que sí. El populismo es un régimen del gobierno que crece absorbiendo el descontento popular, suscitado por divergentes motivos en diversas etapas históricas, así que los elementos políticos contrarios a los intereses populares se convertirán en el enemigo sustancial de los populistas. De tal forma, la originalidad de las diferentes hornadas del populismo depende del rol jugado por los enemigos de lo popular como condición esencial para su autoorganización y autodefinition.

En términos académicos existen unas polémicas incesantes respecto a la clasificación histórica del populismo latinoamericano. Pero para Carlos Malamud, las consignas populistas de Latinoamérica pusieron de manifiesto el carácter histórico del tiempo en que estaban viviendo o sobreviviendo. A la luz de él, los movimientos populistas latinoamericanos habrán experimentado tres fases considerables: la primera, la de la década de 1930 a 1950; la segunda, la de la década de 1990; la tercera, desde el principio del siglo XXI hasta hoy en día.⁹⁹ Después de la Primera Guerra Mundial, los sectores populares iban aproximándose al poder por medio de los movimientos revolucionarios antiimperialistas. Desde allí venían formándose el Estado-nación, y la construcción de la democracia nacional. Además, el estallido de la crisis de la década de 1930, junto con el despliegue del marxismo en América Latina, requería de manera imperiosa la transformación esencial de las estructuras políticas, económicas y sociales, con la finalidad de subrayar la potencia popular en la decisión estatal. Por ello, se dio lugar a la primera ola de movimientos populistas, por ejemplo, el cardenismo en México, y el peronismo en Argentina.

Lázaro Cárdenas, presidente de México de 1934 a 1940, era él que introdujo por primera vez en la política mexicana los elementos populistas¹⁰⁰, aprovechándose de la insatisfacción social, sobre todo de la clase campesina y del nuevo proletariado industrial. Pero tenemos que dar cuenta de que la capa dirigente de tal movimiento populista era la burguesía nacional. Entonces, podemos decir que el cardenismo constituyó exitosamente la alianza dominante integrando la clase media (la burguesía),

⁹⁹ Carlos Malamud, *Op. Cit.*, pp.13-15.

¹⁰⁰ Myriam Stanley, *Op. Cit.*, p.355. “[...]su gobierno es considerado como una clara experiencia populista.”

la clase campesina y el proletariado. Y por su parte Juan Domingo Perón, aspiraba a construir un Estado basado en el sindicalismo obrerista, debido a que “la base social no eran ya los inmigrantes, sino los obreros urbanos del proceso de industrialización”¹⁰¹. En este caso, el peronismo abogó por la “tercera posición” tanto contra el socialismo del modo soviético como contra el capitalismo estadounidense. De esta forma, el peronismo empujaba en su contra a la burguesía que representaba la avanzada fuerza productiva en la década de 1940 en Argentina. Así que, nadie dudaba de que el peronismo recibiese más críticas y escollos que el cardenismo. Pues bien, los divergentes caracteres de estos populismos revelaron los desiguales entornos en las que se desarrollaba el populismo latinoamericano. En México, el populismo casi no encontraba la resistencia oligárquica porque la Revolución de 1910 había aniquilado de manera definitiva la oligarquía. Y al contrario, en otros países latinoamericanos como Argentina, esa oligarquía todavía estaba fuerte y bien vinculada a las fuerzas del capitalismo internacional. Bajo estas circunstancias el populismo se hacía más complejo e izquierdista. Sin embargo, la singularidad no podía ocultar los rasgos en común. En general, la primera ola del populismo latinoamericano se caracterizó por el antiimperialismo, anticapitalismo, y anticolonialismo (por el influjo de movimientos emancipatorios de Asia y África, tras la Segunda Guerra Mundial).

A medida que avanzaba el proceso de la democratización, en la década de 1980 comenzó a desaparecer el fenómeno populista. Para Carlos Malamud, fue el momento en que unos líderes de América Latina como Raúl Alfonsín, en su mandato presidencial de 1983 a 1989 en Argentina, suponían que la democracia podría solucionar de manera automática las contradicciones sociales, los conflictos políticos y las dificultades económicas¹⁰². Así que emergió un pensamiento que obviamente resultaba utópico. Además, el enorme déficit fiscal y la inmensa deuda externa, provocados por los gobiernos izquierdistas, empujaron en términos políticos el ascenso de los partidos derechistas quienes aplicaron las medidas neoliberales a fin de

¹⁰¹ Monica Bruckmann, *Los movimientos sociales en America latina : un balance historico*, en *Memoires Des Luttes* on-line, 2008. Véase en <<http://www.medelu.org/los-movimientos-sociales-en>>. (Consulta: el día 20 de octubre de 2017).

¹⁰² Carlos Malamud, *Op. Cit.* p.21.

recuperar la vitalidad económica mediante la ley del mercado. De aquí surge la reconstrucción del populismo, o el neopopulismo (Weyland, 1996) en la década de 1990, marcada por el peruano autogolpista Fujimori. Se trataba de la segunda ola del populismo latinoamericano, caracterizado por el neoliberalismo, el antineocolonialismo y la tendencia hacia la dictadura.

Desde el final del siglo pasado hasta hoy en día, era sabido que el neopopulismo, se desplegaba rápida y extensamente en el terreno latinoamericano por medio de la crítica fundamental a los liberales. El neoliberalismo, iniciado desde los años 90, generó una dicotomía: por un lado, una transitoria prosperidad económica; por otro lado, graves problemas sociales como el creciente desempleo. Por lo cual, la clase media, el proletariado y la clase campesina se reúnen otra vez en contra de la forma neoliberal en el periodo postimperialista, dando lugar a la tercera hornada del populismo, en la que fueron relevantes las figuras como Hugo Chávez y Rafael Correa. Por ende, podemos vislumbrar el carácter común del actual populismo, que consiste en el antineoliberalismo, antineoimperialismo y la propensión al socialismo, a veces, al autoritarismo.

¿Por qué el despotismo está acompañando al populismo como su sombra? En mi opinión, porque el carisma es una de sus características esenciales. En efecto, el líder carismático es el símbolo del movimiento populista. La aparición del carisma pone de manifiesto la coincidencia fundamental del proyecto nacional asumido por el líder con las expectativas populares. Si esta coincidencia resulta rota unilateralmente por el líder carismático, tendremos la dictadura. Pero no es que la aparición de todo carisma signifique el surgimiento del populismo, ni tampoco es que el carisma represente de manera natural el absolutismo. En fin, “el carisma es un dato más a ser tenido en cuenta para la comprensión total (del populismo); pero sólo eso”¹⁰³. Además, el populismo, basado en las clases populares, engloba la aspiración popular configurando la organización más democráticamente representativa, el partido político, destinado fundamentalmente a que el sentido colectivo participe de manera pública y legal en la decisión estatal. De este modo, los movimientos populistas empujan el

¹⁰³ Myriam Stanley, *Op. Cit.*, p.358.

desarrollo de la política partidista, y a la par, el partido populista hace valer la postura de la clase popular en sus gobiernos. Pero de hecho, en el caso latinoamericano, la pertenencia al izquierdismo del populismo hace que este fenómeno sea descalificado como un movimiento político demagógico. Por todo ello, en general el populismo es denominado peyorativamente como una forma política no-democrática.

Cuando hablamos de la no-democracia en torno al populismo, no podemos ignorar la figura de Ernesto Laclau. Para Carlos Malamud, «Laclau confirma que, el populismo aparece cuando las instituciones propias de la democracia liberal bloquean repetidamente las demandas colectivas»¹⁰⁴. Dicho de otra palabra, el populismo va a denunciar el bloqueo, impulsado por parte del liberalismo, de las expectativas democráticas populares. Por ello, para Laclau, “el populismo es un movimiento popular genuinamente democrático”¹⁰⁵. Para Arturo Fernández, Laclau constata el carácter democrático del populismo mediante dos consideraciones¹⁰⁶, a contrapelo de su definición como una política degradante. Hasta aquí podemos entrever que no es sencillo, sino muy complicado definir el populismo como autocrático o democrático. A nosotros nos gustan los esfuerzos, dedicados por intelectuales, a continuas indagaciones para aproximarse al fondo, estructura y el futuro de cada movimiento populista específico. Según Gino Germani, el populismo es un fenómeno surgido en un proceso de transición fundamental; para Octavio Ianni, el populismo aparece a la hora del estallido de la crisis social, por ejemplo, la capitalista y la oligárquica; para Ricardo Forster, “en América Latina el populismo implica una ampliación de la vida democrática”¹⁰⁷; pero, la política latinoamericana (el populismo) está girando hacia la izquierda¹⁰⁸, según Atilio A. Boron; para Frank López Vallesteros, el populismo está

¹⁰⁴ Carlos Malamud, *Op. Cit.* p.19.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Arturo A. Fernández, *Op. Cit.* Hay dos elementos esenciales que pueden determinar el rasgo democrático del populismo, los cuales son “a), una crítica al funcionamiento del capitalismo; b), una amplia gama de demandas y movimientos sociales que conforman una unidad discursiva integradora que instituye al pueblo como actor social central.”

¹⁰⁷ Horacio González, Ricardo Forster, *en América Latina el populismo implicó la ampliación de la vida democrática e inclusión social*, en *télam on-line*, Buenos Aires, 2016. Véase en <<https://cablera.telam.com.ar/cable/425527/forster-en-america-latina-el-populismo-implico-ampliacion-de-la-vida-democratica-e-inclusion-social>>. (Consulta: el día 23 de octubre de 2017.)

¹⁰⁸ Atilio A. Boron, ¿una nueva era populista en América Latina? en Martha Lucía Márquez Restrepo, Eduardo Pastrana Buelvas, Guillermo Hoyos Vásquez, Editores académicos, *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*, CLASCO, Bogotá, 2012, p.132.

metiendo a los Estados latinoamericanos en la crisis¹⁰⁹. Y en realidad, el populismo está ahora en una v ía declinante en Am érica Latina, pero todav ía está en vigencia en varios pa íses como Brasil, Bolivia, Nicaragua, Per ú y Venezuela.

El caso de Am érica Latina resulta as ím ás complicado de lo que nos imaginamos en torno al entendimiento del t érmimo populista. Pese a ello, es posible alcanzar los fundamentos del populismo: la inestabilidad pol ítica, la fragilidad del sistema democr ática, el subdesarrollo econ ómico, la complejidad elemental de la sociedad, u otras razones. En general, el populismo alude a un fen ómeno pol ítico, destinado a la resurrección de lo popular, en el que prepondera “la base negativa”¹¹⁰ o el descontento com ún. Sin embargo, “lo popular no es lo populista (ni ayer ni hoy)”¹¹¹, lo popular exige la democratizaci ón, y a la vez que el procedimiento democr ático se lleve a cabo por medio del modelo representativo. De esta forma, la contradicci ón entre la democracia plebiscitaria y la participativa marca el estado actual fr ágil acerca de la democracia populista¹¹². Este conflicto no implica que el populismo esté en un callej ón sin salida. La salida será la búsqueda de una manera adecuada por la que pueden convivir armoniosamente el poder populista y el modelo de la democracia. El statu quo de la pol ítica internacional, por ejemplo, el PODEMOS en Espa ña, Donald Trump en Estados Unidos, sobre todo, la reciente farsa de Independencia de Catalu ña, nos se ñala que el populismo está lejos de desaparecer y que puede reaparecer vigorosamente en el ámbito global.

Para Carlos Malamud, el populismo gobierna el Estado “partiendo de la idea de que la democracia no es el respeto a las reglas de juego sino ú nicamente a la voluntad popular”¹¹³. Es decir, en las circunstancias populistas, “las leyes y las constituciones no se escriben para ser respetadas sino para ser vulneradas por los poderosos”¹¹⁴. En

¹⁰⁹ Frank López Vallesteros, *el populismo entra en crisis en Latinoamérica*, en *Diario Las Américas*, Caracas, 2016. Véase en <<http://www.diariolasamericas.com/america-latina/el-populismo-entra-crisis-latinoamerica-n3540931>> (Consulta: el día 23 de octubre de 2017).

¹¹⁰ Ernesto Laclau, *Ideología y postmarxismo*, p.56. “[...]una situación social en la cual las demandas tienden a reagruparse sobre la base negativa de que todas permanecen insatisfechas, es la primera precondition -pero de ninguna manera la única- de ese modo de articulación política que denominamos populismo.”

¹¹¹ Enrique Dussel, *cinco tesis sobre el populismo*, en Martha Lucía Márquez Restrepo, Eduardo Pastrana Buelvas, Guillermo Hoyos Vásquez, *Op. Cit.*, p.163.

¹¹² Nikolaus Werz, *Populismo y democracia en América Latina*, *Op. Cit.*, p.182.

¹¹³ Carlos Malamud, *Op. Cit.*, p.109.

¹¹⁴ *Ibid*, pp.108-110.

este sentido, Carlos Malamud tiene plena razón en torno a la justificación del populismo como un momento antidemocrático, al analizar el proceso de modificaciones de leyes por medio del referéndum, en vez de la ordenada transformación del cuerpo legislativo, con la esperanza de legitimar la ilimitada reelección presidencial. Esta aspiración a la reelección pone de manifiesto la realidad de la dominación carismática del líder populista. Si la legitimidad de esta reelección proviene de la ley, y no de la personalidad, entonces se trataría de la dominación racional legal. Según algunos defensores de la teoría weberiana de la legitimidad, como García Linera, la legitimidad racional legal, combinada con la legitimidad carismática del líder y con la legitimidad patriarcal de los pueblos, hacen que la dominación política sea más lógica y legal. Sin embargo, esta teoría nos llevaría a desarrollar la complejidad del pos-populismo latinoamericano considerando el carácter inestable de la dominación carismática, dictadura o democracia.

Por todo eso, no es fácil ni significativo clasificar el populismo como malo o bueno. Lo más elocuente sería anticipar su probable tendencia o porvenir, por medio del estudio de su historia y presente, debilitando la dominación carismática y a la vez, aumentando la dominación racional. Resulta paradójico tal hecho: pues teóricamente sin la dominación carismática el populismo sería más legal; pero prácticamente sin la dominación carismática el populismo dejaría de ser el mismo. Por todo esto resulta claro que el populismo devalúa encontrar formas equilibradas de mantener sus unilateralidades y defectos. Si lo encuentra no podrá dejar de ser una forma política capaz de canalizar intereses máximos de los pueblos latinoamericanos.

Capítulo III. Venezuela: de la socialdemocracia al chavismo

En el periodo postimperialista, Venezuela, caracterizado por su gran reserva de petróleo y por su régimen chavista, se ha convertido en un país relevante tanto en el subcontinente latinoamericano como en todo el globo. Entonces, vale la pena indagar el itinerario político que recorre la Nación natal del Libertador Simón Bolívar. Pues bien, en este capítulo voy a mostrarles las transformaciones fundamentales desde la socialdemocracia hasta el chavismo, e invitarles reflexionar sobre las ventajas y desventajas del régimen vigente de la actual Venezuela en búsqueda de las posibles salidas del caos político, económico y social procedente del chavismo.

3.1. La figura Simón Bolívar y Venezuela

3.1.1. El mito bolivariano

Sabido es que la formación de una ideología política arraiga en las incesantes reinterpretaciones y revalorizaciones acerca de los discursos históricamente materiales y espirituales. En ellos, sin duda ninguna, se pueden encontrar los factores sustancialmente nutritivos de toda creatividad. De esta manera, se inicia la reconstrucción del sentido común respecto a una figura heroica o un acontecimiento decisivo; en otras palabras, se trata de la creación del trabajo del mito. Si es así nos surge la pregunta esencial, ¿en qué consiste el mito?

A la luz de Nicolás Guillen, antes de la conceptualización por parte de Georges Sorel, no hay una definición textual en torno al término mito que solo entienda como algo que podía ser “una ficción, una fábula, una invención, una historia sagrada”¹¹⁵ o así. Sin embargo, Sorel “denomina mitos a esas concepciones cuyo conocimiento es de tanta importancia para el historiador, en concreto, a la huelga

¹¹⁵ Nicolás Guillen, *Qué es un mito político y que influencia tiene en la vida política, en especial en La República Argentina*, véase en <<http://elblogdemara5.blogspot.com.es/2011/03/biografia-de-nicolas-guillen.html>>. (Consulta: el día 19 de abril de 2018).

general de los sindicalistas y la revolución catastrófica de Marx”¹¹⁶. En este sentido, Sorel ha transformado con certeza los mitos satánicos y apocalípticos en los mitos revolucionarios contruidos sobre la base de la *aceptación popular*¹¹⁷. Aunque no todos los mitos son conocidos por las masas, en realidad, su contenido es aceptado de manera obligatoria o voluntaria. La coacción exitosa va consolidando el mito ya conceptualizado. La coerción violenta y absoluta acaba destruyéndolo. En este caso último, es muy posible que se vaya forjando un sentimiento popular que desprecie esa coacción existente y tienda a reclamar su ilegalización o destrucción. Así que surgen nuevos elementos cruciales para la modificación del mito en las contradicciones sociales intensificadas.

Ciertamente algunos de esos factores no se muestran favorables a la configuración de un nuevo eje mítico, sino a la reivindicación del viejo. Pues bien, el tema central no reside tanto en localizar los merecimientos del mito nuevo, ni tampoco en discernir los desmerecimientos del mito arcaico, sino en lograr la manera legal de conformar el mito por el que se sienta preferente. Es decir, lo fundamental para la cristalización de un mito consiste en la construcción de legitimidad. En este sentido, Sorel nos dió su sentido de la racionalidad a partir de la legitimación del mito de la revolución popular socialista.¹¹⁸ De este modo, Sorel ha dotado el mito de misiones centrales en el marco del comunismo, sobre la base de la percepción de la potencialidad proletaria. Desde allí se ha transmutado el mito abstracto y utópico del comunismo en el mito específico y alcanzable plenamente identificado, según Sorel, como la “violencia sindicalista” durante la época de revolución socialista. Con él, se ha formado el mito del proletariado que intenta construir una dominación legítima proletaria en oposición a la burguesa. Todo eso, patentemente alude a la construcción de la identidad revolucionaria social a través de la reconfiguración del mito político. En consonancia con Mariátegui, “el mito político es la creación colectiva, la creencia

¹¹⁶ George Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Editorial Alianza, Madrid, 2005, p.29.

¹¹⁷ Ibid, p.38. “[...] sin provocar jamás ningún movimiento revolucionario, no haya mitos aceptados por las masas.”

¹¹⁸ Ibid, p.187. “Lo específicamente político de los mitos no está dado solo por el contenido de la narración, sino porque permite dotar de significancia a las condiciones políticas y a la acción.”

superior”¹¹⁹, y en este modo, se puede decir que además es una memoria colectiva el mito político.

De acuerdo con Anthony Smith, “sin identidad colectiva (clase, raza, religión, género, territorio y etc.,) no hay memoria”¹²⁰, es decir, un sentimiento identitario popular que forma parte vital de una nostalgia común. Aquí no pretendo narrar las discordancias y concordancias entre la identidad colectiva y la nacional, sino hallar el fundamento de un mito político socializado. El mito, asentado en la historia, busca la reconstrucción o recreación de esa historia al estilo de sus fundadores, idealizando la identificación del pueblo elegido. En este aspecto, Peter Worsley¹²¹ tiene la razón al sugerir que todos los modelos políticos hacen referencia a la refundación y reinvenición de los materiales históricamente míticos, con la finalidad de la construcción de una hegemonía. De hecho, el mito hegemónico se caracteriza por la monopolización del sentido común, con la cual se producen dos tipos de identidad colectiva, una subjetiva y otra objetiva. Por ello resulta sencillo considerar el mito como la combinación de lo consciente y lo inconsciente del consenso social, puesto que el consentimiento colectivo no es el fruto elegido por los pueblos, sino la revelación del ideario del grupo dirigente. Así que el mito viene acuñando la construcción de una ideología que monopolizará la creencia común dominante a la queda voluntario asentimiento. De esta manera, esta filosofía dominante se fundamenta en la fe acerca de las memorias colectivas. Así se ha reinventado un mito político en torno al cual se forja la dominación legítima.

Ahora bien, el mito se dirige a la homogeneización del sentimiento popular, vinculando la realidad con la ensañación, articulando el sobrecogimiento con la expectación. Desde esta perspectiva, en la parte interior del mito se puede vislumbrar, en cierto modo, diversos conflictos irreconciliables, y los preponderantes de entre ellos atodeterminan el matiz característico de tal mito. Por todo ello, el mito se halla en la vía de transformación continua reflexionando sobre los avatares permanentes de

¹¹⁹ María José Cisneros Torres, *De la crítica al mito político al mito político como crítica*, en *Revista Fragmentos de Filosofía*, nº 10, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla, 2012, p.60.

¹²⁰ Anthony Smith, *La identidad nacional*, Trama Editorial, Madrid, 1997, pp.17-34.

¹²¹ Peter Worsley, *Op. Cit.*, p.264. “Los hombres escudriñan en el pasado con el objeto de hallar legitimaciones para el presente: descubren precursores, describen una genealogía intelectual, reescriben la historia.”

la correlación de fuerzas de un pueblo. Una vez que cambie la fuerza dominante, el matiz del mito será pintado de nuevo aunque en muchas veces será con el mismo color. Hasta aquí podemos atisbar las dos metodologías sobre la construcción del mito político. Por un lado, reconstruir o recrear un mito digno sin antecedentes; por otro lado, plantear un mito reformista tratando de lograr una reinterpretación del mito existente. Para el caso hispanoamericano, la creación del mito del Libertador corresponde al primer método, y sus posteriores reconstrucciones y reinversiones ininterrumpidas, incluso hasta hoy en día, al segundo.

Siendo una de las figuras constantemente citadas por parte de los políticos derechistas e izquierdistas latinoamericanos, Simón Bolívar, a partir de su muerte, se convirtió en un elemento fundamental para construir el mito político. No importa que el mito bolivariano se interprete como revolucionario o conservador, demócrata o autoritario, el caso es que siempre focaliza la atención de América Latina y del mundo, apelando a la comprensión de las experiencias heroicas e idiosincrasias sobresalientes de esa imagen *Santísima de Bolívar*. Por esta razón, la construcción del mito bolivariano alude a los procesos y metamorfosis en los que viene materializándose una figura perfecta sobre la base de la original, por medio de la idealización de sus méritos, y al mismo tiempo, de minimizar sus deficiencias. Lógicamente las destalles irrelevantes personales negativas que forman parte imprescindible de la grandiosidad de los hombres heroicos, forjan la conexión permanente entre ese super-hombre y los individuos normales, fortificando así el consentimiento social. En todo caso, lo que determina la superioridad de una figura mitológica no son sus imperfecciones, sino sus aportaciones insustituibles. Por lo tanto, vale la pena hacer un recorrido breve sobre la experiencia y actuaciones del Libertador, a fin de meditar sobre los entornos sociales e históricos de la formación del mito bolivariano.

La vida de Simón Bolívar “fue una vida fulgurante”¹²², según José Ramón Medina. Durante toda su vida, Bolívar estaba cultivando las semillas de la expectativa liberal en el seno del pueblo latinoamericano, mediante dos formas: el mito de las

¹²² José Ramón Medina, *Bolívar es América*, en Manuel Trojillo (comp.), *Bolívar, Op. Cit.*, p.601.

violencias (lucha militar) y el mito de libertad (construcción de nuevas ideologías políticas). Con ellas, Bolívar intentaba dotar a los pueblos americanos de la capacidad de autodeterminar sus propias identidades, sin lo que no se podía llegar al triunfo pleno. De hecho, el mito violento de la guerra sin cuartel al español resultó bien factible durante las guerras de independencia, mientras que el mito liberal resultó difícil de realizar en los periodos de configuración de los nuevos Estados. De este modo, el destino final del mito independentista-revolucionario bolivariano no podía ser logrado completamente, porque «toda revolución exige un sentimiento de destino. Sin embargo, el destino es una promesa incumplida, un contrato legal a la espera de ser firmado.»¹²³ En este aspecto, para que quedara cristalizada esa esperanza cualquier elemento de la realidad iberoamericana podría convertirse en una dificultad. Por ejemplo, para el caso del proyecto constitucional de Bolívar, los militaristas y conservadores eran las principales fuerzas opuestas. A fin de eliminar o retirar los impedimentos, Bolívar decidió ser el presidente vitalicio, el que sería uno de los argumentos más crílicos para consolidar su mito liberal.

La vida del Libertador también fue corta y penosa. Siendo un criollo, Bolívar sintió la superioridad frente a los colonizados; y a la vez, era esta identidad que hacía que Bolívar sintiera la inferioridad ante los peninsulares. Sin embargo, Bolívar creía que los criollos no eran inferiores sino iguales a los peninsulares, quienes habían despreciado sus identidades. En este sentido, Bolívar coincide con Samuel Ramos respecto al *sentimiento de inferioridad*¹²⁴ aunque ambos hablarán de distintos grupos étnicos: criollos y mestizos. Empero, Bolívar no era el primero ni el único criollo que había percibido esta desigualdad e injusticia, y entonces debemos preguntarnos ¿por qué los movimientos independientes no pudieron sino desplegarse en gran escala hasta el comienzo del siglo XIX? Obviamente estamos hablando de un tema bien complicado, y aquí no intento ni soy capaz de enumerar todos sus motivos. Procuro buscar las respuestas posibles en la misma figura de Bolívar. Por ello, no nos

¹²³ Oliver Balch, *Tras los pasos de Bolívar: viaje a través de un continente inquieto*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2011, p.345.

¹²⁴ El tema central de *El perfil del Hombre y la cultura en México*, de Samuel Ramos, Editorial Planeta Mexicana, Ciudad de México, 2001.

concentramos en sus cualidades normales, sino en las peculiares. Sabido es que los caracteres están compuestos por dos partes, conscientes e inconsciente; es decir, las características connaturales y las adquiridas. Entonces, primero vamos a conocer sus identidades congénitas:

*“Ten ú frente alta, cuello enhiesto, mirada luminosa que impresionaba a amigos y enemigos, andar resuelto, elegante ademán. Individualidad forjada para la acción, sin tardanza ni veleidades; figura y genio de Imperator.”*¹²⁵

*“[...] el gran héroe del Nuevo Mundo ven ú exclusivamente de la raza ibera; raza autóctona de la península hispana, casi pura y homogénea, de rasgos físicos y psicológicos determinados, perteneciente a la rama mediterráneo-semita [...] de sensibilidad irritable e intenso amor propio.”*¹²⁶

Estos elementos hereditarios, tales como la apariencia personal y los recursos familiares, posibilitaban la consecución del éxito, pero resultaban necesarios y decisivos los elementos adquiridos para que se materializase esa posibilidad. Aunque venía de una familia rica y poderosa de un estatus inalcanzable para la gente normal, Bolívar no logró una felicidad sencilla y natural, porque las muertes sucesivas de sus padres le hicieron sentir una tristeza indeleble desde la niñez. Posteriormente, las luchas internas familiares por la propiedad patrimonial forzaron a que Bolívar saliera de casa, y determinaron el encuentro con Rodríguez, lo que le abrió la puerta de un mundo distinto lleno de nuevas ideologías, sobre todo, de la Revolución Francesa. En este caso, la infelicidad espiritual del hombre determinó sus distancias y fracturas con el pasado, y así se formaron nuevos entornos a partir del primer contacto significativo con Rousseau, a través de la lectura de sus obras. Se puede decir que, en cierto modo, el sufrimiento anterior provocó el entusiasmo revolucionario posterior y la conciencia liberal del Gran Emancipador. Sin este giro filosófico de su mente, es bien posible que Simón Bolívar siguiera una vida dichosa y satisfactoria en su casa, renegando inconscientemente de la influencia del mundo exterior, y regresando a su mundo interior. Entonces habría dejado de convertirse en el Libertador y fundador de las

¹²⁵ Francisco García Calderón, *Bolívar es el más grande de los libertadores: es el Libertador*, en Manuel Trojillo (comp.), *Bolívar, Op. Cit.* p.76.

¹²⁶ Pedro Manuel Arcaya, *Simón Bolívar*, en Manuel Trojillo (comp.), *Bolívar, Op. Cit.* p.87.

nuevas repúblicas latinoamericanas. Sin embargo, Bolívar en su propia conciencia fue el hombre elegido por el Dios y por el pueblo, y todos los acontecimientos de su pasado no hacían sino mostrarle la necesidad de su destino.

Para Gilberto Aranda y Sergio Salinas, “la construcción social de un mito adquiere vigor por medio del momento de crisis.”¹²⁷ En este sentido, para toda la Hispanoamérica, las reformas de los Borbones que incitaron a las rebeliones en la colonia dirigidas por los criollos en contra de los peninsulares, abrieron pasos desde el debilitamiento del mito colonialista a la construcción del mito independentista. Para Bolívar, esta crisis social plasmaba las circunstancias exteriores, al tiempo que la crisis familiar definía los contextos interiores. Entonces, el mito independentista experimentó dos transformaciones dobles esenciales: pasó del mito de la resistencia a la invasión napoleónica al mito reformista que se oponía a Fernando VII que deseaba la restauración del régimen colonial más radical; y luego desde el mito revolucionario contra el colonialismo hispánico hasta el mito liberal destinado a la emancipación de todos los colonizados americanos.

Siendo discípulo de Rousseau, Bolívar pretendió construir un Estado democrático por medio del contrato social firmado por los dominantes y dominados, para así formar la Constitución. En este sentido, desde el principio, Bolívar prescindió del mito monárquico y del religioso, bajo el optimismo revolucionario. Empero, la situación latinoamericana en aquellos momentos le produjo un sentimiento de pesimismo realista. Esta personalidad ambigua determinó que a pesar de todo, Bolívar acabara insertando en su mito liberal ciertos factores o elementos monárquicos y católicos.¹²⁸ Por ello, el mito bolivariano fue refutado posteriormente por muchos intelectuales como autoritario y conservador.

Sin embargo, el mito bolivariano también consta de elementos fulgurantes y

¹²⁷ Gilberto Aranda Bustamante, Sergio Salinas Cañas, *Bolívar según Chávez, ensayo de una tendencia*, RIL editores, 2013, Santiago de Chile, p. 46.

¹²⁸ Pedro Manuel Arcaya, *Op. Cit.*, pp. 98-99. “[...] (Bolívar) sustentaba la necesidad de un poder ilimitado para salvar la nación de la anarquía y el desorden; la dictadura suya, considerándose él como llamado a misión providencial; en el fondo, la misma vieja concepción de los monarcas españolas.” Y en cuanto a la parte religiosa, “[...] en 1828, manda suspender las cátedras de Legislación Universal, de Derecho Político, de Constitución y Ciencia Administrativa, sustituyéndolas con una de Fundamentos y apología de la religión católica romana y de us historia, y prohíbe las logias masónicas.”

positivos. Ciertamente Bolívar es un estadista y un patriotista, su destino final consiste en la construcción de un Estado unido e integral, para toda América de Sur, que por ello no hace referencia a un solo país, ni a una sola nación, sino a la confederación de todos los países y naciones latinoamericanos. De esta forma, Bolívar habría convertido su propio patriotismo en el *patriotismo de un continente*¹²⁹. Para él, “Una sola debe ser la patria de todos los americanos, ya que todos hemos tenido una perfecta unidad”¹³⁰. Aunque este ideario acerca de la unidad continental no pudo llevarse a cabo antes de la muerte del Libertador, esta conciencia revertiría en el futuro de la vida latinoamericana, es decir, en la conciencia universalmente continental. Con el paso del tiempo, la restauración de esta idea pone en evidencia la reconstrucción del mito bolivariano profundizando el culto popular al Libertador.

3.1.2. El culto bolivariano en Venezuela

Si el lector viaja por Iberoamérica, casi en cada ciudad podrá ver una plaza mayor, denominada por los conquistadores peninsulares, sirviendo de centro comercial en la era colonial; pero en muchos casos ya se habrá convertido en la plaza de Bolívar, denominada así por los mismos latinoamericanos, sirviendo del centro simbólico al culto bolivariano desde la era postindependiente hasta la actualidad. En este sentido, podemos visualizar el amor irremplazable al Libertador alentado en los corazones del pueblo hispanoamericano.

El culto religioso tradicional procede de la incompreensión de los fenómenos naturales y su interpretación mística, mientras que el culto innovador, como el de Bolívar procede de la promesa o propuesta política para la solución de una enorme crisis social. Pues así podemos hallar las dos fuentes del culto: el temor a lo desconocido, y la esperanza del futuro. En una palabra, la base del culto consiste en el mito que configuran los fenómenos naturales significativos o las actuaciones políticas determinantes de los hombres carismáticos. Entonces, el culto siempre constituye el

¹²⁹ Jaime Torres Bodet, *Con Bolívar hasta Bolívar, o el patriotismo de un continente*, en Manuel Trojillo (comp.), *Bolívar, Op. Cit.* p.451.

¹³⁰ José Ramón Medina, *Op. Cit.*, p.606.

intento de la búsqueda de una expectativa en medio de la desesperación. En las experiencias religiosas, su resultado es la fe, y en las políticas, el fanatismo. Considerando la profundización y diversificación de las contrariedades sociales, los héroes o políticos que encarnan el culto harán cuanto sea posible para ofrecer la esperanza al pueblo. Por ello, resultarán útiles los remedios en el corto plazo, aunque en largo plazo se encuentra con frecuentes e insalvables problemas. De esta manera, toda la sociedad será arrastrada cíclicamente hacia el atolladero debido a que “nuestra historia no es sino una repetición de los mismos errores y de las mismas caídas”¹³¹, tesis plasmada por Arturo Uslar Pietri sobre la realidad venezolana a través del género novelesco.

Venezuela, no era un foco de interés importante para los primeros colonizadores. Sabido es que en gran medida, en el Nuevo Mundo, los conquistadores hispanos focalizaron sus actividades en los terrenos de las dos civilizaciones indígenas: Azteca e Inca, cuyos ejes localizaban en los actuales países de México y Perú, centros mineros fundamentales de los que se obtenía la plata necesaria para mantener la hegemonía española en Europa. Por lo cual, al principio de la colonización, Venezuela quedaba en las zonas periféricas de esta ordenación estratégica. En la praxis, la Casa de Austria se concentraba en la minería de metales preciosos como el oro y la plata. De este modo, las primeras ciudades modernas en la colonia americana se construyeron alrededor de las minas como Potosí, y de los centros civilizatorios de los indios, como Ciudad de México. Por la escasez de tales condiciones, Venezuela no podía ser el objetivo preferencial de los colonos. Por eso las primeras concesiones mineras tras el descubrimiento fueron un completo fracaso. Empero, la subida al trono por parte de la Casa de Borbón cambió esta situación, y sus reformas radicales constituían el fundamento de la actual Venezuela. Sobre todo, la fundación de la «Compañía de Caracas, que se encargaba de la administración de los negocios de plantación de cacao, en 1728, contribuyó a cimentar la preeminencia de Caracas en el

¹³¹ Arturo Uslar Pietri, *El laberinto de fortuna: un retrato en la Geografía*, Volumen 1, Editorial Losada, Caracas, 1962, p.227.

sistema económico de Venezuela»¹³².

En la segunda mitad de la era colonial, Venezuela fue dividida por dos partes, una de las ciudades litorales de los blancos y *blanqueados*, con una economía de plantación de cacao, y otra de las zonas periféricas a las montañas y selvas de los indios, con una economía tradicional agrícola. Toda la economía colonial dependía de la metrópoli cuyo debilitamiento podría llevarla a la crisis, y cosa que haría al comienzo del siglo XIX. Así se formaron las circunstancias fundamentales de la época pre-independiente: la desigualdad social, la esclavitud, la economía dependiente, y etc. Mientras tanto, el posterior Libertador, Simón Bolívar, viajaba por toda Europa para salir del descorazonamiento y la depresión producida por la muerte de su esposa. Fue este viaje en el que se cambió la mentalidad de Bolívar desde la hispanización hasta el afrancesamiento y la anglicanización, este viaje le posibilitaría “librarse (al menos parcialmente) de las restricciones culturales derivadas de su origen”¹³³.

Y para Germán Carrera Damas, este auto-rompimiento con su pasado pone de manifiesto que lo que intentaba Bolívar era “una libertad que facilitase el desenvolvimiento de los criollos como clase”¹³⁴. De esta manera, la libertad se convirtió en el mismo objetivo que unir a los criollos con los esclavos, pardos e indios, de hecho, la necesidad de desarrollar las aspiraciones de los criollos llegó a impulsar el proyecto de emancipación de todo el pueblo oprimido latinoamericano. La Guerra de Independencia se inauguró con la penetración en Venezuela de la tropa dirigida por Miranda, quien es denominado como el Precursor, y cuyos idearios¹³⁵ habían dejado a Bolívar influjos esenciales¹³⁶. Empero, Bolívar se decantaba por el republicanismo y el constitucionalismo, mientras que Miranda se mantenía firme en sus ideas monárquicas; es decir, el Libertador había heredado y evolucionado de

¹³² Antonio Sáez Arance, *Simón Bolívar, el Libertador y su mito*, Marcial Pons Ediciones de Historia, Madrid, 2013, p.23.

¹³³ Ibid, p.29.

¹³⁴ Germán Carrera Damas, *El culto a Bolívar, esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*, Alfa Grupo Editorial, 5a edición, Caracas, 2003, p.45.

¹³⁵ Antonio Sáez Arance, *Op. Cit.*, p.36. “El sistema político que propugnaba Miranda era el de una monarquía electiva a cuyo frente se situaría un inca. Este Estado pretendidamente unitario habría de abarcar, con el nombre de Colombia, la totalidad de los territorios americanos dominados por España.”

¹³⁶ Ibid, p.35. “...no solo precedió a Bolívar en su militancia independentista, sino que se convirtió también en modelo y en fuente generadora de ideas y mitos políticos, especialmente en lo relativo a la dimensión continental de la empresa emancipadora.”

manera crílica y selectiva el pensamiento revolucionario del Precursor. Este hecho fue decisivo para el futuro de las relaciones entre los dos personajes. No obstante, Marx “se queda con imágenes de un Bolívar traidor, a partir de hechos como el de la entrega de Francisco de Miranda a los españoles.”¹³⁷ A mi juicio, todos los asuntos históricos tuvieron lugar en un entorno muy complicado, toda vez que Bolívar había dado este paso por la aflicción y tristeza producida por la transformación irreversible de la conciencia independentista de Miranda, porque éste transigió con los españoles firmando la capitulación y, según Arance, porque Bolívar era incapaz “de poder reconocer el posible sentido estratégico de la retirada decidida por Miranda”¹³⁸. De todas maneras, esto puso en evidencia el fracaso de los patriotas venezolanos en torno a la construcción de un Estado democrático e independiente.

Sin embargo, el fallo de la Primera República de Venezuela, no extinguió el entusiasmo revolucionario de los patriotistas y realistas, sino que fortaleció la convicción de profundizar en la revolución de toda la sociedad, sobre todo de los criollos. Aunque todavía eran conservadores la mayoría de ellos, su aspiración a libertad e igualdad (por supuesto, esta igualdad no se trataba de la igualdad con los subalternos coloniales, sino con los peninsulares) se había convertido en las armas espirituales e ideales adecuadas para la implantación de la independencia. Empero, en el lapso post-independiente, esta igualdad ficcional revelaría la dificultad de su origen; es decir, la situación de desigualdad étnica que había sido el punto de partida. Por ello, Arance dibuja la situación así los criollos venezolanos se hallaban «con un patente conservadurismo en materia moral y religiosa, y una actitud profundamente reaccionaria y excluyente respecto a las clases populares, los *pardos* y los esclavos.»¹³⁹ En este sentido, el mito independentista-criollo rompió despiadadamente la utopía de los subalternizados.

A pesar de ello, Bolívar se había transformado en el culto del pueblo latinoamericano. ¿Por qué? Porque este Bolívar ya no alude a un criollo hispanizado, ni a un revolucionario europeizado, sino a un líder latinoamericanizado. De hecho,

¹³⁷ Mario Fabregat Peredo, *Op. Cit.*, p.68.

¹³⁸ Antonio Sáez Arance, *Op. Cit.*, pp.172-173.

¹³⁹ *Ibid.*, p.38.

Bolívar había devenido el único representante legal de las naciones oprimidas hispanoamericanas frente a todos los opresores. Se elevó así la construcción de una figura exclusivamente latinoamericana, caracterizándose por su mito fundador continental. La carencia a largo plazo de la participación popular efectiva o de la construcción de una ciudadanía activa en Hispanoamérica, determinó que muchos intelectuales resultaran influidos por Norteamérica o resultaran europeizados en sus programas políticos. Para configurar pensamientos peculiares y propios sobre la geopolítica americana, los políticos indoamericanos desearon plantear los programas para Latinoamérica completamente diferenciados del europeo y estadounidense, construyendo el culto a Bolívar abierto y disponible para todo el pueblo.

En términos políticos, el culto surge de una nostalgia común por la personalidad de un héroe o el simbolismo de un poder. En este sentido, la formación de un culto aspira a la construcción de la dominación carismática weberiana, la cual dispone de la característica fundamental del caudillismo. Por todo esto, la inestabilidad y el desorden que brotaron en la vida política de Venezuela, y en cierto modo en toda la Hispanoamérica, se vincularon estrechamente con diversos cultos colectivos, unos con los antiguos y heroicos caudillos indígenas como Túpac Amaru, y otros con los independentistas como Simón Bolívar o José San Martín. En este caso, podemos vislumbrar que el culto popular a Bolívar también se había convertido en la fuente de los futuros golpes de Estado, debido a la cualidad caudillista del Libertador. Obviamente esta clasificación no resulta justa para Bolívar, pero nos dará otra posibilidad para indagar el fondo de ese culto nacional y continental.

Hasta hoy en día, el culto bolivariano forma parte fundamental del sentido común de casi toda la sociedad latinoamericana, sobre todo, de la venezolana. Sin embargo, este sentimiento popular no es un sentimiento natural, sino *enseñado*¹⁴⁰, según Carrera Damas. Dado que en los últimos años del Libertador su propensión al autoritarismo había generado movimientos *antibolivarianos*, de hecho, esta figura gloriosa venía poniéndose en cuestión ya desde aquel entonces. Debemos recordar la

¹⁴⁰ Germán Carrera Damas, *Op. Cit.*, p.287. “Era un sentimiento enseñado [...] para fomentar el sentimiento de admiración ya presente.”

construcción del culto bolivariano se inauguró en 1842 por medio del *acto oficial*¹⁴¹ del gobierno venezolano en presidencia de José Antonio Páez. Irónicamente, fue este Páez quien dirigió la rebelión separatista que marcaría la desintegración de la Gran Colombia proyectada por Bolívar, fundando Venezuela como un Estado independiente. Pese a que Carrera Damas no nos dibuja los motivos de esta modificación esencial respecto a la figura del Libertador que pasó desde el odio generalizado hasta la admiración popular, nos dejará espacios para reflexionar sobre ella en esta contextualización más amplia.

Desde el punto de vista independentista, durante la Guerra contra España, toda fuerza subalternizada podrá ser útil a fin de conseguir la libertad. En este sentido, durante la Guerra de Independencia, los mestizos, pardos e indios se habían elevado a los elementos fundamentales resistentes a los colonos hispanos, y de esta manera se posibilitaría también su participación al poder. Mientras se formaba la distancia popular respecto al Libertador que al fin y al cabo era el representante de los criollos, se desplegaba en la vida política la existencia consciente de los subalternizados, sobre todo, de los indios. Se había pulverizado el culto criollo (con la consiguiente caída de la imagen bolivariana), pero los cultos mestizos y pardos todavía no se habían forjado, y así sólo quedaba como válido y factible el culto indígena. Eso no era lo que querían ver los criollos. Frente a esto, la reconstrucción de la admiración colectiva hacia el Libertador sería el único y momentáneo modo para la consolidación y el desenvolvimiento de los criollos en el poder. Hemos de considerar que el proceso de creación de un culto siempre significa el camino inverso de la devastación del otro culto existente. Desde esta óptica, las posteriores reconfiguraciones del culto bolivariano implicaban continuas denegaciones del culto indígena que tendían a hacer imposible su elevación al poder, y eran otros tantos modos de criollizar o mestizar el sentido común. Esto es lo que acabaron haciendo los nacionalistas, aún cuando no coincidían con el proyecto bolivariano respecto a la americanidad¹⁴². Así podemos

¹⁴¹ Ibid, p.283. "Cuando el 17 de diciembre de 1842 Caracas y toda Venezuela acogieron solemnemente los restos repatriados de Bolívar"

¹⁴² El programa continental de Bolívar, el continentalista, intentaba construir la americanidad, una homogeneidad de las identidades americanas. Sin embargo, por el surgimiento posterior de los nacionalistas, la identidad

decir que el objetivo de la construcción del culto bolivariano consistió en reorganizar la estructuración social al estilo no-indígena, echando fuera del bloque dominante a los indios, a pesar de su participación en el proceso de independencia de Nueva España¹⁴³.

A partir de esta visión, los movimientos indigenistas e indianistas, destinados a la rehabilitación de la participación política del pueblo autóctono de Hispanoamérica, se sitúan en el lado opuesto al culto bolivariano. No obstante, tanto los indigenistas como los indianistas sustentan la emancipación indígenas bajo la bandera del Libertador mesiánico. Por ello, se puede decir que lo decisivo del culto bolivariano no alude a la figura histórica de Bolívar ni a sus aportaciones insustituibles, sino a las aspiraciones que en cada caso son propias de los que aspiran a conquistar el dominio mediante el uso de tal culto. En las coyunturas que admiren su ideario de libertad e igualdad, surgirán nuevas oleadas antiimperialistas y descoloniales; a la hora de preconizar su lucha de manera violenta, cualidad hereditaria de los peninsulares según Taine¹⁴⁴, aparecerán los golpes de Estado; y en las ocasiones en que se aprecien sus deseos de ser un presidente vitalicio, emergerán los despotismos.

A la luz de Carrera Damas, la admiración de la superpotencia estadounidense por parte de Bolívar implicó que viniera echándose la culpa del subdesarrollo de las Naciones latinoamericanas a los indígenas por sus atrasos, de tal manera que se provocaran la reeuropeización y recolonización de las identidades tradicionales de la Indoamérica¹⁴⁵. En este caso, la construcción del culto bolivariano implicó la autodestrucción del ideario bolivariano propiamente dicho y sobre todo a su intención

nacional o estatal era mucho más imprescindible que la identidad integralmente continental. En este sentido, el ideario bolivariano en torno a la unidad continental hispanoamericana, venía siendo destrozado por parte de los mismos nacionalistas americanos quienes se manifestaban simpatizantes fieles del bolivarianismo.

¹⁴³ Véase en mi tesis de máster, *Breve estudio comparativo entre las trayectorias políticas de Hispanoamérica y China, una búsqueda de la vía apropiada del Pensamiento Político en contextos similares*, p.27. “La rebelión mexicana en 1810 luchaba por representación de nación soberana, y la soberanía estaba en las manos del pueblo indígena. Los indios de la rebelión mexicana desempeñaban roles bien importantes en el orden republicano. Sin embargo, la república es la meta fundamental para formar la nación criolla, no la nación indígena. Por ende, todos los acontecimientos en América en el siglo XIX tenían una misma finalidad de eliminar las capacidades indígenas en la gobernación”.

¹⁴⁴ Pedro Manuel Arcaya, *Op. Cit.*, p.95. “Dice Taine que uno de los rasgos distintivos del hombre español es la necesidad de la sensación violenta, al igual de su carácter duro y enérgico, tenaz y resistente.”

¹⁴⁵ Germán Carrera Damas, *Op. Cit.*, p.134. “[...] la vía de progreso constaba de dos elementos: la desaparición del indígena y de lo que éste significaba, y la libre entrada de multitudes de inmigrantes europeos que aportasen los elementos indispensables para el progreso y el bienestar.”

de configurar la peculiaridad latinoamericana de las ideologías políticas. Sin embargo, las renovaciones siguientes del culto bolivariano prescindían de esos factores externos, buscando la restauración de la identidad subalternizada. En todo caso el culto nació de la incapacidad de los culpables de superar una crisis social que parecía insoluble.

Ahora bien, para el caso del culto bolivariano en Venezuela, el pueblo natal del Libertador, la figura de Bolívar ya no sólo consiste en el símbolo del poder, el discurso político fundamental, sino también en la esperanza para todo el pueblo. Por ello, la construcción de la hegemonía bolivariana forma parte imprescindible de la identidad venezolana. En los últimos años de la vida política de Venezuela, la figura de Bolívar viene jugando un papel radical, enfocándose en la cuestión de la legitimación de la participación popular; es decir, posibilitando la lógica del populismo. Entonces, Bolívar ya no sólo hace referencia a una imagen nacional y continental, sino también a una figura mundial. Tanto el mito bolivariano como el culto bolivariano, se halla en búsqueda de la recreación de la memoria colectiva, *una memoria codificada*¹⁴⁶, acerca de tal figura significada. Entre todos los planteamientos políticos derivados de Simón Bolívar, resalta la Revolución Bolivariana propuesto por Hugo Chávez dado que éste desea ser otro Bolívar, pero un Bolívar chavista.

Igual que todos los reemplazos del poder, el chavismo también se asienta sobre la base del análisis preciso, referente a la crisis del sistema político venezolano en los años 80 y 90, delineando los posibles remedios para salvar a la Nación del caos.

3.2. La crisis del sistema político venezolano en los años 80 y 90

El siglo XX, para los Estados de América Latina, fue un centenario de transformaciones sustanciales tanto en la estructuración social como en la formación política; fue un periodo en el que se profundizó en el proceso de la democratización ampliando el régimen partidista y engendrando la participación popular en la vida política; fue un tiempo lleno de oportunidades, y a la vez de retos o crisis; en general, fue un tiempo fundamental en el cual se venía construyendo el vigente sistema

¹⁴⁶ Antonio Sáez Arance, *Op. Cit.*, p.183.

político de nuestros días. En esos países se destaca Venezuela por sus recursos políticos y económicos; es decir, en el siglo XXI, Venezuela se caracterizará por su ideología dominante chavista, y también por sus reservas de petróleo, las más grandes del mundo.

Antes de abordar el chavismo, cabe mencionar y analizar las circunstancias en las cuales se iba formando este nuevo régimen político populista. Por ello, la crisis del sistema político venezolano en los años 80 y 90 resulta de radical importancia para una aproximación al verdadero fundamento histórico y de su evolución política y social.

3.2.1. El decaimiento del modelo “puntofijista” en la década de los 80

Cuando hablamos del proceso de democratización sistemática de Venezuela, debemos identificar de forma decidida lo que pasaba en 1958. A partir de aquel entonces, se inauguró el modelo democrático venezolano luego de destrozarse el autoritarismo militarista a través del Pacto de Puntofijo, un acuerdo firmado entre los principales partidos como URD (Unión Republicana Democrática), AD (Acción Democrática) y COPEI (Comité de Organización Política Electoral Independiente), a fin de determinar con credibilidad la supremacía de la Constitución, y la forma democrática de toma de poder por elecciones. Gracias al modelo puntofijista, se apreció una tendencia positiva a la democratización generalizada en la sociedad de Venezuela a lo largo de un plazo de más de tres decenios. Por ello, Manuel Caballero dice que “lo más característico del sistema político iniciado desde 1958 era su permanencia”¹⁴⁷, en toda la historia venezolana.

Sin embargo, desde los años ochenta, esta regla de juego político iba corriendo el riesgo de desgastamiento, sobre todo a la hora de enfrentarse a las crisis socioeconómicas y sociopolíticas, sobre todo, la del año 1983 y la del 1989. Pese a que estas dos crisis no arruinaron, de manera definitiva, el modelo democrático puntofijista, en tales momentos históricos se iban formando los elementos decisivos

¹⁴⁷ Manuel Caballero, *Las crisis de la Venezuela contemporánea (1903-1992)*, Editorial Alfa, Caracas, 2003, p.148.

para marcar su debilitamiento. Pues bien, a la luz de Caballero, “[...] toda crisis siempre es una calamidad, y hace de un cambio por tranquilo y pacífico que sea el fin del mundo.”¹⁴⁸ De este modo, Caballero nos indica implícitamente que los catástrofes de los años ochenta venían dando lugar al fin de un mundo político estable, el cual fue configurado desde 1958 por medio de la construcción del modelo puntofijista.

Desde el descubrimiento de grandes reservas de petróleo en los años 20, la estructura económica de Venezuela experimentó enormes ajustes. A medida del cierre de la Segunda Guerra Mundial, el petróleo ejerció como el recurso estratégico cada vez más competitivo. Por eso, desde 1958, la renta petrolera se convirtió en el eje vital de la economía nacional de Venezuela. Surgió así una economía de alta dependencia de la exportación de este hidrocarburo. El modelo económico rentista-petrolero se fundó “permeando a la sociedad venezolana y a la formulación de políticas públicas”¹⁴⁹, sobre la base del modelo puntofijista. Debido a que el Pacto de Puntofijo era capaz de engendrar un entorno político-social pacífico y estable, favoreció el desarrollo del modelo económico rentista.

Pues bien, el tema central del modelo político puntofijista consiste en la reconstrucción del pluralismo político, conformado en 1947 y frustrado desde 1953. Esta vez, la multiplicidad política fue garantizada por la formación de la nueva Constitución de 1961, en la cual “asumieron los partidos el monopolio del poder”¹⁵⁰. De este modo, legitimaron las formas de participación política, pero, no de manera directa, sino indirecta; es decir, de una manera representativa. En este sentido, desde 1961, los individuos ya no podían meter las manos en la vida política sin pertenencia a una agrupación partidista. Por ello, los ciudadanos se obligaron a elegir un partido vigente o construir uno nuevo si deseaban participar en la toma de decisión estatal. En cierto modo, esta democracia representativa partidista impulsó de manera acelerada la división social, dado que la utilidad homogénea que los diversos grupos obtenían de la

¹⁴⁸ Ibid, p.10.

¹⁴⁹ Miriam Kornblith, *Crisis y transformación del sistema político venezolano: nuevas y viejas reglas de juego*, en Ángel Eduardo Álvarez (coordinador), *El sistema político venezolano: crisis y transformaciones*, Edición Ilustrada, Caracas, 1996, p.10.

¹⁵⁰ Marysergia Peña Guerra, *Democracia representativa y participación ciudadana en Venezuela (1958-2015)*, en *Telos*, Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales, Editores Universidad Rafael Belloso Chacín, Vol.19, N° 1, Caracas, 2017, p.9.

pertenencia política era la única articulación entre el partido y sus simpatizantes. Así que mientras que se integraran los intereses sociales diferentes en los distintos mecanismos políticos, se mantendría la estabilidad político-democrática; y mientras quedaran espacios para negociar la transigencia entre los diferentes sectores, todavía quedaría disponibilidad para alcanzar la democracia; sin embargo, cuando ocurriera al contrario, surgiría sin duda un plazo de ajustes y tensiones que poco a poco amenazarían la forma de vida democrática.

Desde esta perspectiva pragmatista, la democracia del Estado venía convirtiéndose en la democracia del partido, y con ello, la democratización nacional se sometía a los comportamientos partidistas, ya que el modelo puntofijista establecía “la presencia y actuación del partido político”¹⁵¹ en el funcionamiento cotidiano del Estado. El Estado desempeña un rol fundamental en la estructuración social, y el partido jugaba como enlace entre el Estado y la sociedad, como *agente privilegiado*¹⁵² mediando en sus discordancias y conflictos de intereses. De tal modo, este mediador político canalizaba las demandas divergentes de las masas, mediante la construcción de una armonía integralizada, pero ficticia e inestable. La razón de esta inestabilidad era que aunque los partidos jugaban “como canales legítimos de agregación y representación de intereses”¹⁵³ de la mayoría, en realidad no eran sino la herramienta del acceso al poder para la minoría, y de hecho para líderes y élites partidistas. Esta tensión comenzaría a erosionar el régimen mediante la corrupción creciente de los gobernantes en un Estado cada vez más asistencial.

Entre los partidos, se concebía una alianza política lábil. Por lo cual, conforme a Kornblith, “el modelo democrático, a partir de 1958, fue fundado sobre la base de la negociación de los sectores sociopolíticos con intereses heterogéneos”¹⁵⁴. Bajo el modelo económico rentista, la renta petrolera sería el mejor regulador, en el caso de Venezuela, para desplegar una distribución equitativa de las riquezas comunes. En este sentido, cuando se disminuye de manera severa la renta petrolera, vendrá sin

¹⁵¹ Manuel Caballero, *Op. Cit.*, p.148.

¹⁵² Miriam Kornblith, *Op. Cit.*, p.4.

¹⁵³ *Ibid*, p.3.

¹⁵⁴ *Ibid*, pp.4-5.

duda ninguna la ruptura del débil equilibrio entre los representantes partidistas y el pueblo. Por lo cual, podemos decir que el modelo puntofijista, fundado en una condición política inestable, fomentaba en gran medida la democratización y, a la par, sembró el peligro de inestabilidad en términos políticos. Por otra parte, en términos económicos, llevó a cabo un desarrollo acelerado y, a la vez, construyó la economía nacional apelando al alto y estable precio del petróleo en el mercado internacional, y también a la inversión extranjera. Ciertamente era este modelo sociopolítico, con sus políticas socioeconómicas, lo que dio lugar a las crisis estructurales de los años 80 y 90.

Ideológicamente, el modelo puntofijista procedió a la inclusión de los elementos subalternos, aunque en el fondo mantenía de forma estricta la hegemonía de los grandes actores protagonistas, definidos por Marx. En cierto modo, el modelo puntofijista cumplía sus compromisos, construyendo la democracia por la reinstauración del pluralismo partidista. En realidad, tras este se ocultaba el clientelismo partidista, un sistema del intercambio de favores entre políticos candidatos y electores. Era por ello que el régimen político venezolano centrara en los funcionamientos de los mecanismos partidistas. De ahí la estructura político-institucional de Venezuela se caracterizó por una mayor oligopolización partidista en torno a la representación e inclusión de las masas en el campo político. En otras palabras, los partidos desempeñaban el rol radical en la vida política del Estado. Al mismo tiempo, sin embargo, las fallas partidistas extendieron la inestabilidad sociopolítica y socioeconómica a nivel nacional¹⁵⁵.

A partir de 1973 surgió una polarización del régimen democrático, dado que se fueron debilitando los bloques con menos simpatizantes o influencias en la vida política. De este modo se formó un bipartidismo entre AD y COPEI. Por lo cual, desde ahí, se dieron pasos hacia la transformación de la “democracia de partidos a la partitocracia”¹⁵⁶. En general, la partitocracia hace referencia a la propensión

¹⁵⁵ Miriam Kornblith, *Op. Cit.*, p.16. “La disciplina partidista limitó la capacidad de los elegidos para responder directamente a las demandas del electorado.”

¹⁵⁶ Rosaly Ramírez Roa, *la política extraviada en la Venezuela en los años 90: entre rigidez institucional y neopopulismo*, en *Revista de Ciencia Política*, vol. XXIII, núm. 1, Editorial Pontificia Universidad Católica de Chile,

burocrática interna de los partidos tal y como fue descrita por Robert. Michels¹⁵⁷ y por Max Weber. Para Gustavo Bueno, la burocratización constituye la deformación de la democracia¹⁵⁸, y Amelia Valcárcel, “constata las deficiencias de la participación del esquema representativo clásico”¹⁵⁹.

El vestigio del debilitamiento del modelo político puntofijista emergió en los ochenta por el estallido repentino y continuo de la crisis del modelo económico rentista. El *viernes negro* de 1983, marcó irremediablemente la erupción de una oscilación permanente: una fuga acelerada de divisas, el ascenso severo del déficit estatal en la cuenta corriente, y lo más significativo, el crecimiento dramático de las deudas externas. A fin de resolver tales cuestionamientos financieros, el gobierno de Luis Herrera habió aplicado diversas políticas de rescate, tales como la devaluación de la moneda y el control de cambios. Esta catástrofe rompió las ilusiones del pueblo venezolano en torno a construir su bienestar sobre la base del modelo rentista petrolero. Cabe mencionar que las crisis de la década de los 80 no pertenecen exclusivamente a Venezuela, sino a toda la región de América Latina, y vinieron causadas “por el alto grado de dependencia que la región mantiene respecto a los bienes de capital y a los insumos productivos provenientes del exterior”¹⁶⁰.

Ahora bien, bajo este contexto se habrían considerado ineludibles los ajustes económicos a nivel estatal. Sin embargo, “los gobiernos de esos años no emprendieron programas serios y sistemáticos de ajuste económico.”¹⁶¹ Esto se debió a que el mecanismo de la partidocracia todavía funcionaba relativamente bien, sin hallarse conflictos fuertes en la vida política, gracias a la continuidad de estabilidad tanto social como económica en los años sesenta y setenta. La aplicación del modelo de sustitución de importaciones, y la materialización de una política de libre acceso de inversiones extranjeras, favorecieron la construcción del bienestar del pueblo. Por ello,

Santiago de Chile, 2003, p.140.

¹⁵⁷ Robert Michels, *los Partidos políticos*, vol. II, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2017.

¹⁵⁸ Virgilio Ruiz Rodríguez, *Democracia o partidocracia en México*, en *Jurídica, anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana*, N° 43, Editores Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2013, pp.123-124.

¹⁵⁹ Amelia Valcárcel, *Estado*, en Adela Cortina (directora), *Diez palabras clave en filosofía política*, Editorial Verbo Divino, Pamplona (España), 1998, p.159.

¹⁶⁰ Véase en <<https://www.zonaeconomica.com/crisis-80>> (Consulta: el día 06 de junio de 2018).

¹⁶¹ Miriam Kornblith, *Op. Cit.*, p.13.

al principio de las crisis de los ochenta, el bipartidismo entre AD y COPEI, con su partidocracia, todavía recibía un gran apoyo por parte de las masas. A medida del despliegue de las crisis, tales actores protagónicos políticos, autodefinidos como *gestores públicos*, iban siendo cuestionados y denunciados por los elementos populares. Esta vez, la crisis del modelo rentista, originada por la caída abrupta del precio de petróleo en el mercado internacional, se convertía en el elemento dinamizador para exhibir al público los desmerecimientos del modelo político puntofijista.

En comparación con las ineficaces medidas de ajuste, asumidas por los gobiernos puntofijistas frente a las crisis tanto socioeconómicas como sociopolíticas, la desafección generalizada parecía más decisiva para llevar a efecto la modificación fundamental del régimen político del Estado. En este sentido, el Caracazo de 1989 y los movimientos golpistas de 1992 pusieron de manifiesto explícitamente el resquebrajamiento de las articulaciones firmes establecidas a partir de 1958, entre la democratización sociopolítica y la homogeneización socioeconómica.

Según el modelo sugerido por Manuel Caballero, “en la crisis hay un paso desde la obediencia a la desobediencia.”¹⁶² En este sentido, a medida que se desplegaban las crisis económicas en los años 80, las reglas de juego políticas venían enfrentándose a los desafíos cada día más severos. En efecto, la general obediencia ciega del pueblo a la democracia representativa partidista, se había convertido en una mera obediencia prudente, que podría llegar hasta la desobediencia. De tal modo se iba configurando una transformación del sentido común, acerca de la forma participativa de la vida política, desde una democracia protagónica de élites, hasta la inclinación a la democracia plebeya, a la democracia popular, y a la democracia plebiscitaria. Pues bien, estos requerimientos públicos forzaban los ajustes institucionales, dando lugar a las reformas sustanciales del sistema electoral. Así que en 1989, por primera vez en la historia de Venezuela, se aplicó la elección directa para elegir a los gobernantes regionales. Sin embargo, para Kornblith, los empeños reformistas también provocaron “una impresión de oportunismo e imprevisación, si se considera que todas las

¹⁶² Manuel Caballero, *Op. Cit.*, p.22.

modificaciones de la Ley del Sufragio desde 1989 ocurrieron durante el año electoral”¹⁶³.

De todas maneras, esa iniciativa marcó un anhelo enorme de autonomía local, que deseaba tener continuidad en la descentralización del poder. En términos legislativos, se puede remontar a 1947 el tópico sobre la descentralización del poder, cuyo principio se había determinado en la Constitución del mismo año. Pero, la Constitución de 1961 presentó menos intenciones de descentralización de poder, porque el sistema político democrático instalado en 1958 todavía se encontraba en su niñez, por lo que una fuerte descentralización del poder se consideró incompatible con la estabilidad de la democracia. No obstante, esto no implica que se hubiese suspendido el proceso de descentralización del poder, sino que se habían dejado «abiertas vías de escape para graduar el proceso de descentralización del poder y así estimular la transferencia de competencias a las regiones y localidades a los fines de consolidar un sistema democrático firme, articulador, moderno, operativo y previsto de amplio respaldo popular»¹⁶⁴.

Por tal razón, el bienestar, introducido por el modelo puntofijista, escondió los deseos políticos del pueblo. Al profundizarse la democratización, la autonomía regional se hizo tanto más imperiosa. Todo eso llevó aparejada la reinstauración de un proceso que finalmente fuera autonomista. En diciembre de 1984, el presidente venezolano Jaime Lusinchi, fundó la COPRE (Comisión Presidencial para la Reforma del Estado) a fin de materializar aquel procedimiento. Sin embargo, el establecimiento de la COPRE permitió constatar confrontaciones irreconciliables entre AD y COPEI¹⁶⁵, la base del sistema bipartidista, engendrando con ello las crisis estructurales a mediados de los años 80. Empero, esta reimplantación de la descentralización del poder impulsó, de manera positiva, la revalorización de

¹⁶³ Miriam Kornblith, *Op. Cit.*, p.17.

¹⁶⁴ Ángel Arellano, *Posiciones refractorias ante el proceso de descentralización político-administrativa de Venezuela (1985-1988)*, en Edgardo Mondolfi Gudat (Compilador), *Aproximaciones al siglo XX venezolano, una mirada crítica desde la Maestría en Política y Gobierno de la Universidad Metropolitana*, Editorial Universidad Metropolitana, Caracas, 2018, p.215.

¹⁶⁵ Bajo el bipartidismo, la partidocracia afila las luchas, entre AD y COPEI, por más puestos en todos los organismos estatales. Esta vez, aparte de la llamada descentralización del poder, la COPRE también destinado a imposibilitar las potencias de COPEI, el único rival electoral del partido representativo por Jaime Lusinchi, AD.

localidad. Con ello, se posibilitaba a gran envergadura el acceso de la participación política para las élites regionales y locales, incorporándose a la vida política frescas sangres y nuevas fuerzas dinamizadoras.

Seguían los ajustes, y continuaban las crisis. Las perdurables destrucciones de la estructuración social, tales como “la extensión de la pobreza, la hecatombe de la clase media, la marginalización creciente, las carencias simbólicas y la rigidez de las instituciones políticas”¹⁶⁶, dieron lugar a la crisis institucional de 1989. En realidad, esta crisis estructural puso en evidencia las fallas del modelo puntofijista. La democracia, fundada desde 1958, se caracterizaba por la intervención intensa del Estado en la economía nacional, y por el clientelismo partidista. Por un lado, “el Estado ya no funcionaba como el regulador en la socioeconomía, sino como un empresario”¹⁶⁷. Entonces, se hicieron referencias a un *Estado hiperactivo*, a un Estado intervencionista. Por otro lado, la democracia puntofijista buscaba el pluralismo de participación política, por la reconfiguración del sistema partidista. De tal modo, el clientelismo partidista nutría el régimen político. Sin embargo, desde 1973, el clientelismo bipartidista, con su partitocracia, venía produciendo una severa rigidez insitucional.

A medida que se fue extendiendo la crisis de 1983, el Estado servía preferencialmente como un agente económico, intensificando la intervención en las actividades económicas, a fin de frenar esa situación catastrófica. Empero, resultaban inútiles tales medidas gubernamentales, provocando continuos conflictos sociales. El estallido de *El Sacudón* de 1989 puso de manifiesto la cumbre de la desafección popular, respecto a la incapacidad del nuevo gobierno de Carlos Andrés Pérez, el ganador de elección presidencial de 1988. Bajo estas circunstancias complicadas, se planteó un Plan de Ajustes Estructurales (PAF) con la finalidad de apelar a los corazones del pueblo. Ciertamente, el PAF procedía a «restablecer los equilibrios macroeconómicos básicos y evitar, en el corto plazo, un proceso hiperinflacionario e,

¹⁶⁶ Abdón Vivas Terán, *El proceso de transformación del sistema político de Venezuela, 1959-2004* (tesis doctoral de UCM), 2008, Madrid, p.260.

¹⁶⁷ Manuel Caballero, *Op. Cit.*, p.149.

igualmente, iniciar una reforma estructural del sector público»¹⁶⁸.

En general, las políticas de ajustes de 1989 fueron destinadas a reducir *una progresiva polarización social*¹⁶⁹. En términos socioeconómicos, una vulnerabilidad ampliada “hacía patente la necesidad de adquirir conciencia de la muerte de un modelo económico; se imponía no su recomposición, sino su sustitución”¹⁷⁰. Entonces Pérez aceptó la receta del Fondo Monetario Internacional (FMI), y con él firmó la *Carta de Intención*, insertando el modelo neoliberal en los terrenos económicos. El neoliberalismo estaba destinado a debilitar el intervencionismo del Estado en las actividades económicas, que para el caso de Venezuela, “se trata de desmontar el aparato del Estado-empresario y también del Estado de bienestar que se venía formando desde 1958”¹⁷¹.

Y en términos sociopolíticos, el agotamiento del modelo puntofijista dio lugar al cuestionamiento de la legitimidad del sistema político, generando ajustes sustanciales. Sin embargo, esas políticas de ajustes «carecieron de base político-partidista, no fueron objeto de consenso social, distribuyeron los costos sociales con gran inequidad, separaban radicalmente lo social de lo económico;[...] golpearon duramente las reservas de legitimidad del sistema político y prepararon el terreno para que la propia estabilidad del sistema democrático se viera en peligro»¹⁷².

3.2.2. Las crisis expandidas en la década de los 90

En la perspectiva de Hugo Chávez, en los años noventa, hubo varios elementos fundamentales que marcaron la decadencia de la democracia representativa de Venezuela:

“La crisis de la capacidad de mediación de las formas de representación del partido político; el surgimiento de nuevas formas de expresión de lo político, contenidas

¹⁶⁸ Alejandro Padrón, *Las políticas de ajuste estructural (PAE) en Venezuela: Rezago social y alternativas para combatir la pobreza*, en *Economía*, Núm. 15, Revista de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de los Andes, Edición IIES, Mérida (Venezuela), 1999, p.109.

¹⁶⁹ Abdón Vivas Terán, *Op. Cit.*, p.320.

¹⁷⁰ Manuel Caballero, *Op. Cit.*, p.214.

¹⁷¹ *Ibid*, p.176.

¹⁷² Abdón Vivas Terán, *Op. Cit.*, p.272.

básicamente en el uso de la protesta popular; y el desplazamiento de la discusión política de los espacios cerrados de las instituciones del sistema a los espacios abiertos de las calles, plazas, avenidas y cualquier espacio público.”¹⁷³

Estos factores, basados en los estudios de los movimientos golpistas de 1992, y de la devastación del bipartidismo de 1993, desvelaron una propensión común a la democracia popular, dando lugar a cambios esenciales de la correlación de fuerzas sociales. De esta forma, al final del último decenio del siglo XX, por la configuración del liderazgo de Chávez, se fundó el chavismo, el ideario dominante del actual gobierno de Nicolás Maduro. Esa nueva ideología política neopopulista puso en evidencia el aniquilamiento del modelo puntofijista y del modelo neoliberal.

Sabido es que, durante la segunda presidencia de Andrés Pérez, ocurrieron dos acontecimientos fundamentales: por una parte, en el campo económico, el derrumbamiento del modelo rentista y la adopción del neoliberalismo; por otra parte, en el terreno político, la declinación del bipartidismo. Desde ahí se abrió otra vez una etapa de ajustes estructurales dando lugar a la muerte del modelo puntofijista, y a la configuración de nuevas reglas de juego. Entonces, las crisis de la década de los 90 forman parte sustancial de la ruptura de las viejas relaciones entre el Estado, la economía y la sociedad.

Para algunos, la aplicación del modelo neoliberal pretende “legitimar la exclusión social a través de una desmovilización y despolitización del ciudadano, el cual asume en forma pasiva y acrítica responsabilidades en la gestión de la política social”¹⁷⁴. En este sentido, el neoliberalismo transformó el rol del Estado en las actividades económicas, y pasó de un modelo intervencionista a uno meramente participativo, y aun subordinado. Sin embargo, tanto el modelo rentista, como el modelo neoliberal, mantienen en su categoría una continuidad de la exclusión social. En cierto modo, el orden democrático, determinado desde 1958, fue denominado por

¹⁷³ Gilberto Aranda Bustamante, Sergio Salinas Cañas, *Op. Cit.*, p.55.

¹⁷⁴ Irey Gómez Sánchez, *Política social y ajuste económico en Venezuela*, en *Panel: Reestructuración del Estado, exclusión e inclusión en el ámbito social: la experiencia venezolana*, en el V Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Santo Domingo, Rep. Dominicana, 2000, p.6.

Juan Carlos Rey como un *sistema populista de conciliación*¹⁷⁵. Aquí no resulta importante la calificación populista del modelo puntofijista, sino su formación, es decir, la conciliación. En ella, aparte de los gremialistas y sindicalistas, los elementos más significativos fueron los partidistas, o sea, el bipartidismo configurado entre AD y COPEI desde 1973. El modelo puntofijista fomentaba la politización de la plebe, pero no según su voluntad, sino al estilo partidista, porque no había otra manera de legitimar el acceso a la participación política para las masas, sin incorporarse a un partido. En realidad, este modelo, llamado democrático, no aspira a una democracia de las mayorías sino de las minorías (las élites); en otra palabra, no se trata de una democracia plebeya, sino una democracia oligárquica. De este modo, la exclusión social seguía extendiéndose por el despliegue del modelo puntofijista. Irónicamente, durante las crisis económicas se redujo el grado de marginación social. No es que las situaciones catastróficas impurieran a los dominantes la voluntad de mejorar la inclusión social, sino que en tal contexto los ricos perdieron más, mientras que los pobres no tenían ya más que perder. Así se estrechó la brecha entre estos dos sectores polarizados.

En opinión de Kornblith, hay dos factores esenciales para la construcción de la democracia puntofijista¹⁷⁶, y de hecho del modelo de negociación. Primero, con la renta petrolera, el Estado era capaz de satisfacer las demandas de sectores diferentes; segundo, los líderes partidistas disponían de confianzas de los representados canalizando tales demandas. Empero, el punto primero quedaría roto por la crisis de 1983, y el segundo, cuestionado por la decadencia del bipartidismo en 1993, se inició la elección directa de gobernantes estatales. Todas estas rupturas de las viejas correlaciones de fuerzas promovían un cambio radical acerca del sentido común. En efecto, la exclusión social se convirtió en el arma trascendental a fin de construir la democracia plebeya en contra de la democracia representativa.

¹⁷⁵ Juan Carlos Rey, *La democracia venezolana y la crisis del sistema populista de conciliación*, en *Revista de estudios políticos*, n° 74, Editor CEPC, Madrid, 1991, p.543. “[...] que está constituido por un complejo sistema de negociación y acomodación de intereses heterogéneos, en el que los mecanismos de tipo utilitario iban a desempeñar un papel central en la generación de apoyos al régimen y, por consiguiente, en el mantenimiento del mismo.”

¹⁷⁶ Miriam Kornblith, *Op. Cit.*, p.4.

Tomamos como referencia los dos intentos de golpe de Estado de 1992, orientados por Hugo Chávez Frías y Hernán Gruber Odremán. Aunque resultaron frustrados, esos dos movimientos golpistas revelaron que, por un lado, se exigía no retornar al autoritarismo militarista, anidado en épocas anteriores a 1958; por otro lado, las maneras ilegales de tomar el poder ya no eran aceptables ni para los dominantes, ni para los dominados, dado que la democracia, fundada desde 1958, había sembrado en las mentalidades populares conciencias de la legitimidad. Considerando tal razón, en el campo político venezolano de 1993, surgieron unos rasgos relevantes, tales como la legitimación y normalización de los comportamientos de los actores opositores. Por una parte, el motivo de la prematura suspensión de la presidencia de Pérez, no residía en las amenazas de los movimientos golpistas, sino en la decisión de la Suprema Corte de Justicia. Por otra parte, en el comicio de 1992 tuvo lugar una ampliación de la abstención electoral, en vez del estallido de movimientos violentos. Al final, ni AD ni COPEI sino Rafael Caldera consiguió el poder, al amparo de una alianza electoral aglutinada de Covergencia, MAS y otras pequeñas asociaciones. Todo eso marcaba el aniquilamiento del bipartidismo, al mismo tiempo que la restauración del multipartidismo, y lo más notable, la “presencia de partidos de oposición al gobierno en oposición de poder”¹⁷⁷.

Luego de 1993, emergieron en el terreno político venezolano cuatro rasgos radicales, que son: “primero, el acrecimiento de abstención electoral; segundo, el debilitamiento del bipartidismo representado por AD y COPEI; tercero, la presencia de otras fuerzas partidistas políticas; cuarto y último, la volatilidad del campo electoral”¹⁷⁸. Tales caracteres habrían diversificado las selecciones políticas, y mientras tanto habrían revitalizado el campo político incorporando nuevos actores. La toma de poder por La Causa Radical (LCR) en 1993 desvelaba la caída del bipartidismo debilitando la institucionalización de la partidocracia. Al mismo tiempo, se abrió el proceso de una desinstitucionalización, es decir, de una deslegitimación de los partidos como institución. En este sentido, el sistema partidista ya no podía sustituir la

¹⁷⁷ Miriam Kornblith, *Op. Cit.*, p.18.

¹⁷⁸ *Ibid*, p.19.

institución estatal a través de la llegada al poder de otro de sus representantes. En otras palabras, la crisis tenía como objetivo legitimar el régimen democrático, y romper la propensión personalista de la partidocracia, evitando el surgimiento del autoritarismo.

En realidad, la desinstitucionalización jugaba como una espada de doble filo. Por un lado, en vista de Mainwaring (1999:322-328), “a mayor institucionalización, mayor será la estabilidad y calidad de la democracia”¹⁷⁹. En este sentido, la desinstitucionalización podría traer aparejada la vulnerabilidad del régimen democrático, y en verdad era así. En efecto, flexibilizaba las posibilidades políticas por medio de divulgación de dos fenómenos: abstención electoral y volatilidad electoral. Este primer fenómeno ayudaba a erosionar la legitimidad y eficiencia del sufragio, pero sin generar conflictos violentos entre los rivales. Por tanto, se trataba de un factor estable en la inestabilidad. El segundo, imposibilitaba la predeterminación del resultado del comicio, abriendo espacios para los nuevos actores. Este implicaba un elemento inestable en la estabilidad. En cuanto a este último fenómeno, tomamos como referencia el caso de LCR. “En 1993, se hacía presente LCR, con un 21% de los votos parlamentarios y un fuerte componente de dirigentes anti-sistema, algunos de los cuales participaron en los intentos de golpe de Estado de 1992.”¹⁸⁰

Además, para Kornblith, a partir de 1993 lo más importante en términos políticos radica en la reevaluación de los comportamientos antigobiernos, sobre todo, de los golpistas propios de Hugo Chávez. Esto no implica que la población sospechara de la legitimidad del gobierno vigente en aquel momento, sino que las masas sentían simpatía por los golpistas, debido a la desafección por la incapacidad de la cúpula dominante para solucionar, de manera definitiva, los problemas producidos por la permanente y severa crisis sociopolítica y socioeconómica. Desde esa desafección, los golpistas habían encontrado ocasiones para la participación política por la vía

¹⁷⁹ José E. Molina, *El sistema de partidos venezolanos, De la partidocracia al personalismo y la inestabilidad. La desinstitucionalización y sus consecuencias*, en la Conferencia de 2001 de la Latina American Studies Association, Washington DC, 2001, p.3.

¹⁸⁰ José E. Molina, *Op. Cit.*, p.15.

leg fima¹⁸¹.

Tras el breve estudio respecto a lo que pasaba en términos políticos en los años noventa, vamos a abordar los cuestionamientos en términos económicos. Sabido es que lo más característico en esta década de transición, consiste en la aplicación del modelo neoliberal. Para algunos, “el neoliberalismo no debe entenderse como un modelo económico con implicaciones políticas, sino como un proyecto político de consecuencias económicas”¹⁸². En cierto modo, esta definición del neoliberalismo tiene razón. Empero, a mi parecer, en el caso de la Venezuela en la década de los noventa, el neoliberalismo actuaba *como un modelo económico con implicaciones políticas*, porque el propósito fundamental de la adopción del modelo neoliberal, era resolver los problemas económicos insolubles mediante el modelo rentista.

Pues bien, la inserción del modelo neoliberal revitalizaba, a corto plazo, la economía nacional por medio de sus proyectos compensatorios. Podemos partir de tomar en cuenta la Agenda Venezuela, un programa de ajustes importante entre 1996 y 1998, planteado por el gobierno de Rafael Caldera. A la luz de Gómez Sánchez, la Agenda “establece una vinculación entre el ajuste económico, el intento modernizador del Estado y una redefinición de la política social”¹⁸³. Obviamente, aparte de ajustes estructurales y económicos iguales a los de los viejos gobiernos, podemos visibilizar un nuevo empeño, en transformar la exclusión en la inclusión social. Sin embargo, aun cuando la Agenda planteaba el abastecimiento de servicios públicos a sectores más pobres, esta aspiración no pudo cristalizarse. En realidad, este programa no se concentró en integrar a los sectores excluidos, aunque se hubiera visto esta demanda como urgente, sino en recuperar el sector financiero. Así este plan de compensación “trajo consigo un debilitamiento del sistema estatal de atención social existente en forma previa al ajuste”¹⁸⁴, impulsando una exclusión de los elementos pobres.

En este sentido, la Agenda, destinada a mejorar la inclusión social, en realidad,

¹⁸¹ Fue un testimonio contundente el ex-golpista Francisco Arias Cárdenas, quien llevó a ser el gobernador del estado Zulia de Venezuela en 1995, por medio de elecciones legales.

¹⁸² Irma Sandoval Ballesteros, *Neoliberalismo, proyecto político de consecuencias económicas*, en Boletín UNAM DGCS, N° 649, Editorial UNAM, Ciudad de México, 2011. Véase en <http://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2011_649.html> (Consulta: el día 14 de junio de 2018.)

¹⁸³ Irey Gómez Sánchez, *Op. Cit.*, p.9.

¹⁸⁴ *Ibid*, p.15.

extendió la marginación política, económica y social. Es posible pensar que el neoliberalismo resultaba valioso para los países desarrollados como EE.UU. y Canadá y sin embargo, estéril para una Venezuela, con una vulnerabilidad general en todas las partes sociales. A medida del paso del tiempo, el modelo neoliberal llevó aparejadas consecuencias similares al modelo rentista, tales como la ausencia del control administrativo poderoso, el surgimiento de nuevas oligarquías financieras, el incremento del desempleo, la ampliación de pobreza y otras. Todo eso hacía que fuesen más excluidos los sectores pobres sin ningún acceso a la inclusión social. Cabe indicar que mientras tanto la clase media se había convertido en la clase baja por las heridas de las crisis permanentes en los años 80 y 90. Por ello, hasta el final del siglo XX, los sectores pobres o la clase baja era la agrupación políticamente potencial con mayor población, y construían las fuerzas sustanciales para una revolución popular.

Para Mao, *movilización general de todo el pueblo*¹⁸⁵ es una de las condiciones radicales para llevar a cabo cambios esenciales. De hecho, el pueblo constituye el fundamento de una revolución porque, además, las masas más pobres tienen una cualidad más revolucionaria y resistente. Empero, esta conciencia revolucionaria viene acumulándose mediante el conocimiento cada día más profundo acerca de las situaciones reales desalentadas. Una vez que se materialice una desafección generalizada en tales sectores protagonistas revolucionarios, se puede dar lugar a cambios fundamentales en todos los aspectos. En el caso de Venezuela, las políticas de ajustes económicos e institucionales, durante la década de los 90, tales como la mencionada Agenda Venezuela, condujeron al fracaso total, no sólo el modelo político puntofijista, sino también el modelo económico neoliberal.

En general, desde 1993, el programa que impulsó una desinstitucionalización provocó la inestabilidad social pero, en términos políticos, el resultaba más sustancial fue la flexibilización de la participación política para nuevos actores antes excluidos; y esta fue explosivo cuando, en términos económicos, el modelo neoliberal, con sus programas de compensación, extendió la exclusión. Ahora, en “la época de las vacas

¹⁸⁵ Mao Zedong (Mao Tse-tung), *Obras Escogidas*, Tomo II, Ediciones en lenguas extranjeras, edit. Fundamentos, Pekin, 1972, p.12.

flacas”¹⁸⁶, conforme se iba destruyendo las estructuraciones construidas por el modelo puntofijista y el neoliberal, los nuevos protagonistas emergentes podr ían hacer algo, y deber ían hacer algo, para reestructurar el r égimen pol ítico. Esta oportunidad apareció en el momento de elecciones de 1998, a favor del Movimiento V República (MVR), el partido izquierdista fundado por Hugo Ch ávez.

3.3. El chavismo: un proyecto pol ítico neopopulista en marcha

*“[El chavismo] no se trata ni de una democracia convencional ni de una dictadura convencional, sino de un h íbrido extraño, entre una anatom ía institucional del Estado, formalmente democr ática y republicana, y una fisiolog ía del mismo, y del Gobierno, precaria y de muy dudosa factura democr ática.”*¹⁸⁷

Teodoro Petkoff

Hugo Ch ávez, sin duda ninguna, es uno de los pol íticos m ás comentados tanto en el ámbito latinoamericano como en el internacional, y su pensamiento neopopulista, definido como el chavismo, uno de los m ás estudiados. El ideario chavista planteaba una transformación sociopol ítica m ás profunda y amplia denominada Revolución Bolivariana, organizada sobre la base del soporte popular. Al principio de la toma del poder, el MVR presentaba un tono vanguardista desplegando una democracia m ás participativa que todos los gobiernos anteriores. Sin embargo, la propensión del presidente Ch ávez al autoritarismo, y la incapacidad de las pol íticas transformadoras chavistas ante las crisis socioecon ómicas dr ásticas, hicieron que el pueblo, el soporte m ás firme del chavismo, empezara a cuestionar como mentiras las propuestas plasmadas por su h éroe mesi ánico. Y en realidad, el chavismo ven ía perdiendo su soporte fundamental y se hab ía convertido en un estorbo para la inclusi ón pol ítica y

¹⁸⁶ Manuel Caballero, *Op. Cit.*, p.214.

¹⁸⁷ Teodoro Petkoff, *El chavismo al banquillo, pasado, presente y futuro de un proyecto político*, Editorial Planeta, Bogotá, 2011, p.40.

social.

3.3.1. Del puntofijismo al chavismo

En opinión de Manuel Caballero, “la crisis se encuentra por lo general ligada a la idea de lo progresivo, de evolución, de cambio.”¹⁸⁸ Sin embargo, no resultan progresivas todas las consecuencias de una crisis que atrae evoluciones o cambios. Conforme al estudio sobre Jacob Burckhardt hecho por Gonzalo Mata García, “la crisis debe ser entendida como ruptura de un periodo viejo e inicio de un periodo nuevo, as íque se trata de evolución y no progreso”¹⁸⁹.

Marx señala que la crisis central capitalista consiste en el mismo régimen del capitalismo, en su crisis económica c ílica que constituye el problema insoluble de tal sistema. Sin embargo, siguiendo a Caballero, Burckhardt defiende que “no hay crisis sin solución, y en todo caso sin búsqueda de la solución.”¹⁹⁰ En este sentido, ¿es Burckhardt una mal interpretación Marx? Obviamente que no. Burckhardt habla de una crisis histórica generalizada, pero Marx, en realidad, de la crisis política, criticando la crisis económica periódicamente resurgida. De hecho, según el marxismo, *la idea de recurrencia* constituye el fundamento de la crisis capitalista. Por lo cual, se puede decir que la crisis ideológica es el tópico fundamental del concepto de crisis en el marxismo. Por ende, Caballero sintetiza que “toda crisis es en lo fundamental *una crisis de creencia*”.¹⁹¹

De hecho, podemos decir que las crisis del sistema político venezolano de los años 80 y 90 corresponden tajantemente a las normas regulares de circulación de la crisis. Las crisis de la década de los 80 hab áan desvelado la necesidad de evolución y de cambio respecto a las estructuras vigentes. Esta necesidad ya pon á de manifiesto *la crisis de creencia* acerca del modelo democr áico puntofijista, y luego, en 1993 la decadencia del sistema bipartidista entre AD y COPEI marcaba una evolución radical

¹⁸⁸ Manuel Caballero, *Op. Cit.*, p.18.

¹⁸⁹ Gonzalo Mata García, *Renacimiento y crisis: la visión de la historia de Jacob Burckhardt*, en *Minus*, Revista do Departamento de Historia, Arte e Xeografía, número 15, Editores Universidade de Vigo, Vigo (España), 2007, p.172.

¹⁹⁰ Manuel Caballero, *Op. Cit.*, p.21.

¹⁹¹ *Ibid*, p.19.

del fundamento de la gobernación e inició la desinstitucionalización de los partidos políticos. En este caso, el puntofijismo llevó a cabo la transformación del bipartidismo al multipartidismo, abriendo el acceso político a los nuevos actores sociales anteriormente excluidos. Sin embargo, las políticas puntofijistas no lograron progresos en torno al freno de las catastróficas situaciones económicas bajo las transformaciones neoliberales, ni al aumento de la participación política para los sectores pobres bajo la democracia representativa. De este modo, se iba destruyendo la creencia popular en el modelo democrático configurado desde 1958.

Ahora bien, el aniquilamiento del bipartidismo, la desinstitucionalización de los partidos políticos principales, la incapacidad del modelo neoliberal, la profundización de la crisis social intensificaron el debilitamiento radical del puntofijismo. Frente a esa situación, habían dos alternativas para toda la sociedad venezolana: la renovación significativa del modelo puntofijista, o su sustitución por otro modelo político diferenciado. Estas dos ideas habían dividido a los votantes en los comicios de 1998 en dos bloques disímiles, uno representado por Irene Sáez y Salas Römer, y otro, por Hugo Chávez. Considerando la desesperanza común producida por los partidos políticos tradicionales, estas dos agrupaciones expresaron explícitamente su independencia de ellos.¹⁹² NO obstante, posteriormente los rivales de Chávez se vincularon curiosamente con AD y COPEI en las elecciones, con la finalidad de restaurar sus apoyos, o mejor dicho, de dejar el espacio libre a Chávez, como si este último fuera el hombre elegido. De esta forma, los *enemigos* se habían convertido en *amigos*, porque ellos empujaron involuntariamente al pueblo al lado de Chávez. Por ello, el MVR sería apoyado por la mayoría, es decir, el 54% de los votos válidos. En consecuencia, “un caudillo autoritario con pretensiones de Mesías llegó al poder con el respaldo de una población agobiada por una larga crisis económica, hastiada de la corrupción y esperanzada por un rápido cambio que les devolvería la prosperidad”¹⁹³. A partir de ese momento, el chavismo, desplazado el puntofijismo, llegó a ser la nueva ideología dominante al estilo del neopopulismo.

¹⁹² Jennifer L. McCoy y David J. Myers. (Compiladores), *Venezuela: del Pacto de Punto Fijo al chavismo*, Editorial CEC, Caracas, 2007, p.305.

¹⁹³ Fernando Rospigliosi, *otro Mesía en Venezuela*, en Revista *Caretas*, Lima, 1998.

En comparación con el puntofijismo, el chavismo, en términos políticos, plasmaba un programa más radicalista e izquierdista. El puntofijismo sostenía la integración de clases sociales evitando sus contradicciones. El chavismo, por la influencia de Stalin y Mao, abogaba por la división de clases entre *amigos* y *enemigos*, pretendiendo un cambio sustancial institucional mediante la intensificación de esas contradicciones. McCoy indica que los simpatizantes y oponentes del chavismo se vieron como antagónicas sin encontrar la manera de coexistir, “antes bien, trataban de aniquilarse entre sí, incluso a costa de precio de destruir al país”¹⁹⁴. En este sentido, dejaban dos rutas posibles para el Estado: la guerra civil o el autoritarismo. El slogan “socialismo o muerte” sería un mejor testimonio de esa comprensión del chavismo. Sin embargo, el chavismo no se divorció plenamente con el puntofijismo, sobre todo, en los términos económicos. Sabido es que, el puntofijismo se caracterizaba por el modelo rentista petrolero. Este modelo económico no experimentó modificaciones esenciales bajo el proyecto de Chávez. Entonces, se puede decir que en el chavismo todo dependería del petróleo. Por esta interpretación, Kelly y Palma insisten que las políticas económicas de Chávez eran la continuidad de las puntofijistas.¹⁹⁵ En realidad, el chavismo va más allá del modelo puntofijista, y más adelante reflexionaremos sobre los conceptos fundamentales de ese régimen neopopulista.

3.3.2. Las ideas sustanciales del chavismo

Siendo uno de los pensamientos más izquierdistas de Iberoamérica en la era postimperial, el chavismo adoptaba el pragmatismo como su principio de ejecución incorporándolo distintas ideologías de origen sudamericano y europeo, tales como bolivarianismo, populismo, socialismo, antiimperialismo, integracionismo y etc. En este sentido, resulta útil indagar las ideas fundamentales chavistas con el objetivo de abordar su naturaleza y su aspiración a refundar la República.

En efecto, el horizonte chavista tiene en su fondo varios temas importantes, pero

¹⁹⁴ Jennifer L. McCoy, *¿De democracia representativa a democracia participativa? La transformación del régimen en Venezuela*, en Jennifer L. McCoy y David J. Myers. (Compiladores), *Op. Cit.*, pp.327-328.

¹⁹⁵ Janet Kelly y Pedro Palma, *El síndrome del deterioro económico y la búsqueda del cambio*, en Jennifer L. McCoy y David J. Myers. (Compiladores), *Op. Cit.*, pp.244-246.

lo más sustancial es la aplicación del mito del Libertador Simón Bolívar. Ciertamente el planteamiento de la Revolución Bolivariana ya mostró la intención de reconfigurar el mito bolivariano como la herramienta metafísica refundadora de la “nueva venezolanidad”¹⁹⁶. De hecho, esta venezolanidad aspira a la construcción de la pluriculturalidad, igual que el plurinacionalismo asumido por Álvaro García Linera en Bolivia. Sin embargo, el respeto a la multiculturalidad hace referencia a una norma común que regula todos los juegos políticos, y por supuesto no representa la característica progresiva del chavismo. Sin embargo, la venezolanidad chavista va más allá del multiculturalismo que pretende en gran medida la inclusión política, económica y social. Más allá de las plurales culturas venezolanas, hay una cultura homogeneizada que es el culto nacional a la figura de Simón Bolívar. En este sentido, la refundación de la venezolanidad también aspiraba a reconstruir este fenómeno sociocultural. Pero esta vez se puso más énfasis en los campos políticos que venían convirtiéndose ya en una cultura popular. Por ello, Chávez indicó, frente a las situaciones catastróficas de los años 90, que «las guerras de clases agitaban el mundo; la aurora de una segunda independencia esperaba al hombre que la reclamara. Un Bolívar del siglo XXI renacerá de las cenizas.»¹⁹⁷

Sin embargo, para los chavistas, este Bolívar hace referencia más al personaje mitológico capaz de impulsar la restauración de una tradición nacional revolucionaria. Se trataba de la reconstrucción de un bolivarianismo que “resulta de una compleja acumulación de discursos políticos y experiencias, sobre todo, de la acumulación de luchas sociales experimentadas por todo el subcontinente durante la segunda mitad del siglo XX”¹⁹⁸. En este sentido, el mito bolivariano va más allá de los términos bolivarianos clásicos insertándole muchos elementos pragmatistas. Esta libre incorporación desvela con certeza la complejidad e inestabilidad del chavismo.

En general, según Perera, “en el discurso político, con el uso del mito no se

¹⁹⁶ Miguel Ángel Perera, *Venezuela, ¿nación o tribu? La herencia de Chávez*, Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Caracas, 2012, p.59. En la Constitución de 1999 se estableció que “Las culturas populares constitutivas de la venezolanidad gozan de atención especial, reconociéndose y respetándose la interculturalidad bajo el principio de igualdad de las culturas.”

¹⁹⁷ Oliver Balch, *Op. Cit.*, p.347.

¹⁹⁸ Paola Rudan, *Bolivarianismo*, en Alberto Moreiras, José Luis Villacañas (eds.), *Op. Cit.*, p.67.

pretende convencer, sino movilizar para superar constreñimientos sociales y económicos”¹⁹⁹. Para el caso del chavismo, el mito bolivariano empujaba la socialización política por medio de la reconfiguración del poder constituyente al estilo del Libertador. De esta manera, los impedimentos anteriormente legales se convirtieron en ilegales o *enemigos* a través de la formación de la nueva Constituyente de 1999. Por lo cual, el chavismo llevó a cabo el aumento significativo de la inclusión “mejorando el papel desempeñado por la opinión pública en la política”²⁰⁰. Además, la materialización de la socialización política del chavismo dependerá en gran medida de la recuperación de la capacidad de dividir propia del mito bolivariano. Debido a que para Chávez, “el manejo del bolivarianismo es ideológico y sobre todo divisionista, perpetuando las viejas categorías de las guerras civiles de independencia”²⁰¹. Esa idea divisionista hacía que Chávez realizara su Revolución Bolivariana rompiendo la hegemonía de los *enemigos* (las élites), y organizando la hegemonía de los *amigos* (las masas populares). Así que se extendió enormemente las bases sociales de la política.

A pesar de ello, para algunos intelectuales como Petkoff, el mito bolivariano trae consigo una propensión al despotismo. Sabido es que el Libertador fue sospechoso de ser un dictador porque se convirtió en el presidente vitalicio aunque fuera por una valedurísima. Chávez también quería serlo. Y lo que diferenciaba a Chávez de Bolívar era su praxis con más características populistas; es decir, las habituales Reformas Constituyentes con el fin de aflojar las limitaciones legislativas. En este caso, Petkoff indica que el chavismo encierra una intención totalitaria²⁰² que pertenece desde su origen al origen del mito bolivariano.

En fin, “Chávez ha logrado la reencarnación del ideario del Padre de la Patria”²⁰³ reconfigurando a su manera el mito bolivariano. Este dio la forma prevista en la que identifica la hegemonía del chavismo legitimándolo a nivel del Constituyente. No

¹⁹⁹ Miguel Ángel Perera, *Op. Cit.*, p.30.

²⁰⁰ José Antonio Gil Yepes, *Opinión pública, socialización política y estabilización del régimen*, en Jennifer L. McCoy y David J. Myers. (Compiladores), *Op. Cit.*, p.275.

²⁰¹ Miguel Ángel Perera, *Op. Cit.*, p.100.

²⁰² Teodoro Petkoff, *El chavismo al banquillo, pasado, presente y futuro de un proyecto político*, *Op. Cit.*, p.93.

²⁰³ Miguel Ángel Perera, *Op. Cit.*, p.107.

obstante, Petkoff niega el rigor del uso del mito bolivariano por parte de Chávez, criticando que «el mito bolivariano se encuentra hiperestesiado de un modo grotesco, por la revolución chavista,[...]del cual se hacen citas “todo terreno”, abusivamente descontextualizadas, falsificando o distorsionando las respuestas, tanto de pensamiento como de acción»²⁰⁴. En esta versión, el chavismo se ponía en marcha al amparo del mito bolivariano aprovechándose del sentimiento común que producía la figura de Simón Bolívar, aunque defraudara a poderosos elementos populares. En cierto modo, Petkoff tiene razón porque los comportamientos golpistas en 2002 y 2003 revelaron tajantemente la desafección generalizada por las políticas chavistas. Pero, esto no tiene nada que ver con el mito bolivariano, sino más bien con la incapacidad del chavismo para cumplir las exigencias populares tanto espirituales como materiales. En realidad, el planteamiento del mito bolivariano tenía el propósito de derrotar el modelo puntofijista movilizándolo cuando fuera posible las masas excluidas. En este caso, a mi parecer, no había otra figura más conveniente que el Libertador para los propósitos de Chávez respecto a una revolución refundadora de un Estado en decadencia. Al menos podemos decir que “el mito de Bolívar, en Venezuela, sirvió de palanca para construir una nación al menos virtual, imaginada, anhelada”²⁰⁵.

En comparación con la dominación personal del autoritarismo, la cualidad fundamental de la democracia consiste en la dominación de la Constitución. Aunque el chavismo fragmentó el puntofijismo, heredaba y mantenía el principio democrático anidado desde 1958. Junto con la función del mito bolivariano, la idea de formar una Constitución bolivariana cristalizó como el escenario preferido. Es lo que pensamos con Luis Alegre Zahonero, “el chavismo nació como intento de agregar una nueva mayoría social en torno al objetivo de redactar en común un texto constitucional.”²⁰⁶ En este sentido, la Constitución de 1999 cimentó el fundamento de la socialización política nueva y prometida. Sin embargo, la ejecución de esta Constitución inauguró el proceso autoritario del presidente Hugo Chávez, según McCoy:

²⁰⁴ Teodoro Petkoff, *El chavismo al banquillo, pasado, presente y futuro de un proyecto político*, Op. Cit., p.195.

²⁰⁵ Miguel Ángel Perera, Op. Cit., p.72.

²⁰⁶ Luis Alegre Zahonero, Chavismo: Éxito popular y fracaso ciudadano, en Alberto Moreiras, José Luis Villacañas (eds.), Op. Cit., p.91.

“La Constitución de 1999 mantuvo, incluso profundizó, el control presidencial centralizado sobre el país, junto con un enfoque estatista de los asuntos económicos, [...] redució el control civil sobre el militar; [...] permitió la reelección del presidente para períodos consecutivos; [...] cambió el poder legislativo de un Congreso bicameral a una Asamblea Nacional unicameral; [...] dio a los militares el derecho al voto.”²⁰⁷

En este sentido, Chávez reorganizó de manera legal la centralización del poder, y redefinió el papel esencial del Estado en la economía nacional. Estos dos cambios fundamentales se llevaron a cabo sobre la base del rechazo popular de las transformaciones puntofijistas en los años 90: la descentralización política y el neoliberalismo económico. Quizás la tendencia hacia el militarismo y la materialización de la reelección ilimitada fueron las constataciones incuestionables de la autocracia de Chávez. Empero, también podemos visualizar unos elementos al menos progresivos en la Constitución de 1999. Por un lado, el establecimiento de la Asamblea Nacional extendió en gran medida la participación política de la plebe, desplazando, por lo menos, el poder legislativo desde las manos de las élites minoritarias hasta el control de las masas mayoritarias. Por otro lado, el Poder Ciudadano, aunque procedente del Poder Moral planteado por Simón Bolívar en el Congreso de Angostura, ponía énfasis en *un poder real y visible*²⁰⁸ en comparación con el poder simbólico e imperceptible que llegó a ser el Poder Moral.

Por ello, se puede decir que la Constitución de 1999 constituía la parte fundamentalmente conceptual y teórica del chavismo. Conforme a Alegre Zahonero, hay dos tópicos centrales en esa nueva Constitución, que consisten en “el aumento de los mecanismos de participación democrática y la forja del sistema de garantías para una mayor justicia social”²⁰⁹. Y estos principios progresistas chavistas no experimentaron cambios sustanciales hasta el 2007, si bien provocarían conflictos e inestabilidades sociales. Además, la Constitución de 1999 quebró de manera

²⁰⁷ Jennifer L. McCoy, *¿De democracia representativa a democracia participativa? La transformación del régimen en Venezuela*, Op. Cit., p.310.

²⁰⁸ Miguel Ángel Perera, Op. Cit., p.311. “[...] compuesto por el fiscal general, el defensor del pueblo y el contralor general, estaba dirigida a arrancar de raíz la corrupción y promover una mayor integridad en la administración pública.”

²⁰⁹ Luis Alegre Zahonero, Op. Cit., p.93.

contundente el monopolio del poder de los partidos políticos tradicionales, determinado en la Constitución de 1961, por medio de la construcción de la articulación popular del chavismo sin agrupación partidista. En este sentido, la Constitución de 1999 puso en manifiesto el despliegue del chavismo en la sociedad venezolana, manteniendo una ascendente y rápida aceptación por las plebes por romper definitivamente el puntofijismo en términos políticos. Sin embargo, en la Constitución Bolivariana de 1999 no se establecieron claras transformaciones económicas. En otras palabras, el Estado venezolano chavista todavía marchaba bajo el rentismo petrolero formado por los puntofijistas “profundizando la condición de petroeconomía, petro-Estado y petrosociedad”²¹⁰. En cierto modo, esta continuidad del modelo rentista petrolero no tiene ninguna relación directa con la propensión autoritaria del chavismo, era común a la democracia o a la dictadura. Como dice Perera, “democracia y dictadura, pero siempre petróleo”. Pero, fue ese modelo económico el que llevó al país en dificultades, y el que iba conduciendo al chavismo a una desviación peligrosa.

En todo caso, la Constitución de 1999 refundió República con Revolución Bolivariana, diseñaba un Estado chavista destacando el carácter populista, y sembraba en el proceder del presidente las imaginaciones respecto a un poder absoluto y completo. Todo eso posibilitaba un espacio para la dominación carismática.

Para algunos intelectuales como Rosaly Ramírez Roa, “el chavismo se trata, en particular, de un estilo político que se desarrolló fuera de las instituciones establecidas (los partidos tradicionales), privilegiando un tipo de política altamente personalizada; es decir, se trata de un liderazgo carismático y providencial.”²¹¹ Evidentemente, Roa tiene razón. En los años noventa, los puntofijistas habían practicado la desinstitucionalización de los partidos políticos a fin de restaurar la vitalidad del mecanismo representativo del sentido común, y quebrantaron el monopolio político del sistema bipartidista entre AD y COPEI. Estos comportamientos produjeron el debilitamiento decisivo del bipartidismo posibilitando el acceso a la participación

²¹⁰ Teodoro Petkoff, *El chavismo al banquillo, pasado, presente y futuro de un proyecto político*, Op. Cit., p.25.

²¹¹ Rosaly Ramírez Roa, Op. Cit., p.149.

política para los nuevos objetos sociales, entre ellos el MVR de Hugo Chávez. Para conseguir el soporte de los sectores mayoritariamente excluidos, Chávez insistió clarivamente en una estrategia sin ninguna conexión con los partidos políticos tradicionales, dado que él entendía bien la desafección común en torno al régimen puntofijista. Así que los elementos plebeyos se hallaron en el lado de Chávez durante las elecciones presidenciales de 1998, aún cuando éste no planteó programaciones palpables a contrapelo de las crisis de larga duración económicas, políticas y sociales.

De este modo, se puede decir que “la elocuencia y el vigor de su discurso”²¹² persuadieron a los votantes. A partir de ese momento, se produjo un aglutinante entre las masas populares y el excoronel Hugo Chávez. Empero, esta articulación popular no arraigaba en la potencia de rescate del chavismo sino en el carisma personal. Es interesante observar que la desinstitucionalización de los partidos políticos tradicionales tenían el objetivo de descentralizar el poder, pero Chávez aspiraba a la centralización del poder y por eso continuó con el régimen de la desinstitucionalización. Por ello, se puede comprender la dominación del chavismo como una dirección no convencional sobre la base de la carencia de un organismo institucionalizado. Así que “[...]su falta de institucionalidad ha hecho (las administraciones públicas) dependientes del constante impulso político del Ejecutivo.”²¹³ Desde esta perspectiva, venía desplegándose el Poder Ejecutivo mientras que se comprimían los otros Poderes, así se acuñó la dominación carismática del chavismo.

En virtud de la teoría weberiana, la dominación carismática personal está contra la dominación legal o burocrática, pues la dominación racional legalizada se realiza por reglas impersonales.²¹⁴ Sin embargo, la dominación carismática del chavismo va más allá de lo que había indicado Max Weber. Por un lado, la dominación de Chávez fue legitimada por la Constitución de 1999 que puede ser clasificada en su mayor parte como un mandato democrático; por otro lado, el chavismo se fundó sobre la

²¹² Teodoro Petkoff, *El chavismo al banquillo, pasado, presente y futuro de un proyecto político*, Op. Cit., p.104.

²¹³ Luis Alegre Zahonero, Op. Cit., p.97.

²¹⁴ Alan Knight, Op. Cit. p.16.

base del soporte de la *nomenklatura*²¹⁵ (alta burocracia). Por ende, la dominación carismática en el chavismo alude a una ideología “neopopulista personificada por Chávez, y se trata de un populismo de ruptura, de un populismo refundador”²¹⁶.

En fin, la dominación carismática constituye la naturaleza fundamental del régimen populista que tiene una preferencia extendida en la región latinoamericana, con el peronismo, el kirchnerismo, el castrismo que junto al chavismo son los cuatro ejemplares innegables. Sin embargo, el chavismo va más allá de sus modelos anteriores y de hecho, es más autoritario que los restantes, pues según Petkoff, es difícil definir tajantemente si la cualidad carismática de esta gobernación guarda una diferencia esencial con la tiranía. Para el caso venezolano, el chavismo conquistó el vacío político que dejaron los partidos políticos tradicionales destruyendo su función como mediadores legítimos entre el Estado y la sociedad civil; es decir, el carisma del presidente, en vez de la institucionalidad, devenía el nuevo pero único regulador de todas las contradicciones tanto interiores como exteriores del país. De este modo, el carisma se hizo el elemento fundamental del chavismo. Sin embargo, para Petkoff, “el carisma es como el jabón: se gasta”²¹⁷. Desde este punto de vista, se puede decir que la dominación carismática pronosticaba la decadencia del chavismo.

Después de la terminación de la Guerra Fría, el imperialismo subrayaba su presencia en el terreno económico global, sobre todo en Iberoamericana. En este contexto, para los izquierdistas latinoamericanos, el antiimperialismo hacía referencia al sentimiento antiyanqui. Sabido es que Hugo Chávez fue uno de los emblemas contra los yanquis. La tradición antiestadounidense en América Latina no era un tema novedoso sino arcaico, empero, Chávez la llevó hasta el clímax más intenso criticando y hasta insultando en público las actividades agresivas económicas del poder imperialista del norte. En realidad, Chávez descubrió el imperialismo en 2005 evaluando las intervenciones militares norteamericanas en Afganistán e Irak²¹⁸. En el

²¹⁵ Teodoro Petkoff, *El chavismo al banquillo, pasado, presente y futuro de un proyecto político*, Op. Cit., p.56.

²¹⁶ Rosaly Ramírez Roa, Op. Cit., p.149. “El neopopulismo chavista no tiene una vinculación directa con un tipo particular de política económica (asistencialista, estatista y nacionalista) o una base social particular (las clases medias y obreras), como fue el caso de los populismos clásicos.”

²¹⁷ Teodoro Petkoff, *El chavismo al banquillo, pasado, presente y futuro de un proyecto político*, Op. Cit., p.96.

²¹⁸ Ibid, p.127.

mismo año, el chavismo aspiraba a reidentificar la venezolanidad a través del proyecto socialista, planteando el esquema del Socialismo del Siglo XXI. De esta forma, la tradición del URSS se reencarnó. Así que los dos rivales ideológicos de la Guerra Fría se encontraron de nuevo, pero esta vez entre el socialismo defensor de Venezuela y el capitalismo invasor de los Estados Unidos. Los comportamientos antiyanquis del chavismo tonificaban la vitalidad antiimperialista y revivificaban el desarrollo de la economía regional en América Latina. Y la recuperación del socialismo posibilitaba que el chavismo se transformara en el líder capaz de unir a todos los Estados iberoamericanos bajo la posición común antiimperialista.

La unión significa la integración. Y la integración latinoamericana era el deseo fundamental del Libertador. Siendo un simpatizante fiel del bolivarianismo (así se define a él mismo), Chávez rompió el desencuentro entre el socialismo y la integración regional añadiendo el antiimperialismo. En otras palabras, el ideario acerca de la integración regional, proveniente de Simón Bolívar, había experimentado modificaciones importantes incorporándolo nuevas realidades. Para algunos intelectuales como Jaime Torres Bodet, se trataba de la transformación “de su América a nuestra América”²¹⁹.

Sin embargo, para Petkoff, “la concepción chavista de la integración a menudo pareciera brotar no de los mundos de la economía y la política, sino más bien de la psiquis profunda del propio Chávez, o de los campos de la mitología y hasta de la propia teología”²²⁰. En este sentido, se puede decir que la integración chavista no vino de las necesidades urgentes de nuestro mundo, sino meramente del proyecto mitificado de Simón Bolívar. No obstante, Chávez era más ambicioso que el Libertador, pretendiendo construir «la unidad total de América del Sur y bolivariana, porque a América del Sur, América Latina y al Caribe no les queda otro camino que la integración plena en todos los órdenes de la vida»²²¹. Empero, las situaciones complicadas de la región obstaculizaban de manera continua su ejecución. Por lo cual, Chávez consideraba a los yanquis como el origen de todos los impedimentos para

²¹⁹ Jaime Torres Bodet, *Op. Cit.* p.449.

²²⁰ Teodoro Petkoff, *El chavismo al banquillo, pasado, presente y futuro de un proyecto político*, *Op. Cit.*, p.136.

²²¹ *Ibid*, pp.141-142.

culminar la integración. De esta manera, el chavismo profundizará el antiimperialismo, mientras que la integración será más difícil.

Petkoff apunta que “el discurso integrador va acompañado de una práctica desintegradora,[...] Chávez, será el Gran Desintegrador de la comarca”²²². Chávez, el integracionista furioso, por un lado, insiste en que él era el pionero de la verdadera integración rechazando las contribuciones de los gobiernos anteriores; pero por otro lado, con su postura antiimperialista, sobre todo, la antiestadounidense ciega, inescrupulosa e incluso indiscriminada, conduciría a la integración hacia un callejón sin salida. Por ello, Petkoff ha observado que “dondequiera que aparece algún gobierno o personalidad que expresa posturas que de algún modo chocan con las de Estados Unidos, Chávez salta sobre aquel o aquella”²²³. Así iba profundizando el desencuentro entre EE.UU. y el mundo iberoamericano sin meditar las circunstancias tanto continentales como internacionales de este hecho. En el siglo XXI, para América Latina, el Caribe y los Estados Unidos, se requiere una nueva relación bilateral que no imponga una obediencia absoluta, ni una confrontación positiva, ni de un conflicto permanente. En cierto modo, Petkoff tiene razón, y sin embargo, desarrollar una articulación estratégica con otros poderes mundiales, por ejemplo China, tampoco será una mala opción para todo el subcontinente indoamericano.

3.3.3. El chavismo: un autoritarismo en marcha

Sin duda ninguna, las crisis del sistema político de Venezuela en los años 80 y 90 mostraban la indignidad del régimen democrático puntofijista. Por ello, se exigía el mejoramiento de esa estructuración hasta su sustitución. Sin embargo, todas las experimentaciones políticas, en la década de los 90, habían predeterminado tajantemente una norma o premisa que consistía en “el reconocimiento de la democracia como el régimen político más valioso y deseable”²²⁴. A pesar de que el chavismo desintegró el puntofijismo, la norma democrática se conservó como el

²²² Ibid, p.129.

²²³ Teodoro Petkoff, *El chavismo al banquillo, pasado, presente y futuro de un proyecto político*, Op. Cit., p.139.

²²⁴ Miriam Kornblith, Op. Cit., p.23.

principio de acciones políticas. Para algunos intelectuales como Petkoff, fue esta premisa (la democracia) la que se ralentizará el ritmo del chavismo hacia el autoritarismo, pero no lo cambiará

A partir de 1958, se venía consolidando el papel fundamental del Estado en las vidas políticas, económicas y sociales mediante el modelo rentista. Pero, desde 1989, esta función del Estado se iba debilitando por medio del modelo neoliberal. En otras palabras, el Estado había dado un giro de 180° en torno a la administración de los asuntos públicos. Sin embargo, el chavismo, a través de la Constitución Bolivariana de 1999, repotenciaba el Estado como el eje central de la vida cotidiana retomando la centralización del poder, sobre todo, del Poder Ejecutivo. Lógicamente un fuerte Poder Ejecutivo, con su eficiente redistribución de los recursos sociales, posibilita la recuperación de prosperidad y estabilidad de un país, luego del largo plazo de las crisis dramáticas anteriores. Mas, para el caso del chavismo, un Poder Ejecutivo en expansión iba trayéndose los otros Poderes estatales. De este modo, venía decayendo la vitalidad del régimen chavista, dado que se imposibilitaba la participación de los opositores en la vida política.

La muerte del sistema bipartidista en 1993 suscitaba la desinstitucionalidad de los partidos políticos tradicionales, dando lugar a un vacío político para los nuevos actores sociales, y al mismo tiempo, a la eclosión de los opositores. Al comienzo de la gobernación de Chávez, los opositores ocupaban lugares en las instituciones estatales importantes, y “aunque eran minoría, el oficialismo tuvo que negociar cargos con esa minoría.”²²⁵ Sin embargo, el status quo se había transformado definitivamente desde 2004 por medio del referéndum revocatorio contra Chávez. Esta no era la primera vez en que se expresaba tajantemente la aspiración de los opositores al derrocamiento del régimen chavista. Esta podía remontarse a lo que había ocurrido en 2002. Conforme a McCoy y Gil, “para mediados del 2001, la desafección con la actuación del gobierno en asuntos claves como la seguridad, el desempleo y la corrupción, estaba por encima

²²⁵ Alejandro Tarre, un ensayo sobre *El chavismo como problema* de Teodoro Petkoff, Caracas, 2011. Véase en <<http://www.letraslibres.com/mexico/libros/el-chavismo-como-problema-teodoro-petkoff>>. (Consulta: el día 19 de junio de 2018).

del 70% y continuó aumentando hasta sobrepasar el 80% a mediados del 2002”²²⁶. Por lo cual, en el día 11 de abril de 2002 la manifestación se convirtió en el golpe de Estado que llevaría a cabo la sustitución de Chávez por Pedro Carmona. Sin embargo, en 48 horas Chávez volvió a tomar el poder. Esto demostraba que, por un lado, en comparación con el golpismo, la manera preferencial de refundar el Estado era la democrática; por otro lado, que el chavismo todavía tenía un soporte mayor que los opositores.

Por esta razón, en 2003 los golpistas giraban sus actividades de oposición hacia la movilización del paro general del departamento industrial supuestamente estratégico, aunque de hecho, se reducía al petróleo. Pero esta forma de exponer el disgusto acerca de las políticas chavistas trajo consigo una consecuencia muy perjudicial. En efecto, el gobierno de Chávez valoraría ese paro como el ilegal provocando una gran oleada de despidos laborales en el sector del petróleo. Así que desde entonces, muchos expertos salieron voluntaria e involuntariamente de su patria preparando el colapso de la industria petrolera. En cierto modo, este parecía un motivo posible para explicar las dificultades económicas de Venezuela actual, porque ese impacto sigue en vivo hasta nuestros días.

Luego del fracaso del paro petrolero, se celebró en 2004 un referendo revocatorio sin lograr su finalidad, con lo que los opositores perdieron lo que tenían²²⁷. En 2005, los opositores perdieron sus últimas influencias en el escenario parlamentario. A partir de ese momento, se había dejado a Chávez un terreno político completo sin competencias y un poder sin límites. Todo eso dirigió el chavismo hacia el personalismo y marcó la suspensión de su ascensión. Y su decadencia surgió en 2007 por el planteamiento de la Reforma Constitucional cuyos tres objetivos, a la luz de Petkoff, consistían en:

“a) establecer la reelección indefinida del presidente de la república; b) eliminar cualquier vestigio de contrapesos al Poder Ejecutivo en general y a la Presidencia en

²²⁶ Jennifer L. McCoy, *¿De democracia representativa a democracia participativa? La transformación del régimen en Venezuela*, Op. Cit., p.318.

²²⁷ Teodoro Petkoff, *El chavismo al banquillo, pasado, presente y futuro de un proyecto político*, Op. Cit., p.35. “Los chavistas conquistaron 21 de las 23 gobernaciones del país, así como la Alcaldía Metropolitana de Caracas, prácticamente todas las legislaturas regionales, casi 300 de las 335 alcaldías y todos los concejos municipales.”

particular; c) recentralizar completamente el Estado.”²²⁸

En este sentido, ostensiblemente se puede visualizar que lo que quería Chávez no era desplegar la democratización de las instituciones nacionales, sino legitimar la construcción del *hiperpresidencialismo*²²⁹.

Estos intentos resultaron fallidos gracias al rechazo de la Reforma de los seguidores chavistas, por ejemplo el de Podemos o Por la Democracia Social. Esta consecuencia hizo a Chávez revalorar las columnas, comprendiendo que “su base popular no era tan incondicional y acrítica como al líder era dado a imaginar”²³⁰. Conforme a Weber, la dominación carismática organiza en el fondo una comunidad carismática, y esta comunidad repercute en su dominación; es decir, estos dos elementos carismáticos mantienen una relación fluida. Para el caso del chavismo, la sociedad venezolana homogeneizada funcionaba como una comunidad carismática, sobre la base del apoyo generalizado al líder carismático por las masas populares. En este sentido, se puede contemplar que las masas populares, mayoritarias en la población, consolidaban esa comunidad carismática, dando lugar a una fuerza ciertamente mágica para convencer a los *poderes fácticos*²³¹ que se plegaran a esa dominación carismática. Pero este equilibrio provisional se encontraba quebrado por las actividades reformistas chavistas.

El fracaso de la pretensión de Reforma Constitucional de 2007 constataba una desintegración política ya pública entre los sectores chavistas, y se trató, en cierto modo, de la primera dificultad procedente del propio chavismo. Esto no significaba la ruptura sustancial del chavismo, sino su debilitamiento. Sin embargo, el chavismo en decadencia todavía disponía de una base extensa y sólida, y tomamos como ejemplo la enmienda constitucional de 2009. Tras el fracaso en 2007, Chávez no prescindió del anhelo de eliminar las limitaciones de elección presidencial por la vía constitucional. Y su planteamiento logró la materialización en 2009 debido al soporte eficiente de las masas populares en el referéndum. Desde entonces, según Petkoff, el chavismo se iba

²²⁸ Ibid, p.78.

²²⁹ Ibid, p.74. En realidad, la Reforma Constitucional se trata de “una reforma hiperpresidencialista”.

²³⁰ Ibid, p.107.

²³¹ Ibid, p.105. Se tratan de “empresariado, sindicatos, gremios, Iglesia y en particular, Fuerzas Armadas”.

experimentando una tendencia hacia abajo, pero “con altibajos y no de una caída sostenida, tal como lo evidencian las encuestas de mediados de 2010, que registran una recuperación relativa de Chávez y su movimiento”²³².

Los llamados golpes de Estado de 2002, el referéndum revocatorio de 2004, y la derrota de la Reforma Constitucional de 2007, develaron en decadencia el chavismo; mientras que el triunfo de la enmienda constitucional de 2009, puso de manifiesto la tenaz vitalidad del chavismo. Sin embargo, esta vitalidad no dio relieve a mejorar las vidas cotidianas de los estamentos populares sino a profundizar en la Revolución Bolivariana y, de hecho, a desplegar las luchas políticas. Aunque en los años posteriores de 2009 surgieron varias coyunturas que dieron lugar a un ascenso temporal del chavismo, también presentaron muchos escenarios de exponer su decaimiento. Posiblemente estos altibajos habrán dejado espacios y tiempos al chavismo para que realizara los ajustes necesarios con la finalidad de redefinir el horizonte del país. Empero, en realidad el chavismo no dejaba de caminar hacia una zona gris de la democracia, generando el desorden y la inestabilidad del Estado hasta hoy en día.

3.4. El chavismo en decadencia

A pesar de su debilitamiento, el chavismo, una ideología aparentemente populista con tendencia personalista, todavía tiene su impacto en toda la región latinoamericana, hasta todo el continente e incluso todo el mundo. Sin embargo, el caos venezolano de nuestros días tanto político como social hace que reflexionemos sobre los posibles futuros escenarios de este régimen radical. Por ello, es necesario analizar los cuestionamientos fundamentales a que se enfrenta el chavismo desde su fundación hasta su desviación hacia el despotismo. Estos problemas sirven como espejo en el que reverberarán las incapacidades del chavismo. Si se puede resolverlos mediante transformaciones o reestructuraciones, el chavismo no dejará de ser una ideología dominante y aceptable por las poblaciones mayoritarias en la población venezolana; si

²³² Ibid, p.108.

no, deberá ser sustituido por otro régimen que sea capaz de solucionar tales cuestiones. En otras palabras, las dificultades vitales que encuentra el chavismo no sólo empujan su reparación consciente e inconsciente sino también posibilitarían el surgimiento de un ideario nuevo o la restauración de un viejo. En este sentido, para el chavismo, parece más útil y digno su autorecomposición.

A la luz de Caballero, “[...] ni todas las transformaciones son productos de una crisis, ni toda crisis trae aparejados cambios profundos y duraderos.”²³³ Desde esta óptica, las autorecomposiciones chavistas no pueden comprenderse como transformaciones forzadas por las dificultades, sino como su habilidad a la hora de ocultar su cansancio interno. Y el fallecimiento de Hugo Chávez avivó las crisis chavistas perdiendo el eje central de la dominación carismática. A partir de aquel entonces, el chavismo se puso en marcha sin Chávez, suspendiendo el proceso de su autotransformación e iniciando otro proceso evolutivo no destinada a mejorar el régimen chavista, sino a mantener su puesto de control. Este cambio que trataba de solucionar los problemas heredados alentó a la eclosión de obstrucciones más enormes. Pues así en el caso postchavista, el madurismo ha puesto más énfasis en las luchas políticas contra los opositores, dando lugar a la profundización del debilitamiento del chavismo e incluso al desplazamiento del mismo régimen chavista.

3.4.1. Dificultades del chavismo

La llegada de MVR al gobierno implicó la inauguración formal del régimen chavista en el ámbito venezolano. A partir de aquel momento, un oficialismo populista-bolivariano iba determinando a la arena política tanto nacional como internacional. Sin embargo, tales contribuciones no sólo hacen referencia a las buenas iniciativas sino también a las malas. Lógicamente, en general, lo bueno carece de potencia para que sea grabado en la mentalidad humana, mientras que lo malo dispone de que lo hace una magia capaz de ser recordado perennemente. En este sentido, la vinculación abusiva y pragmatista a teorías y praxis que llevaba a la construcción del

²³³ Manuel Caballero, *Op. Cit.*, p.208.

superpoder, dio lugar a desagradables consecuencias sociales, con las que se definía al chavismo como *una fenomenología de la crisis*²³⁴. En realidad, lo que todavía se halla vivo el chavismo en nuestros días puede revelar ciertamente su excelencia, al menos en alguna parte, por ejemplo en su éxito popular. Empero, a los investigadores les interesan más las dificultades intrínsecas que diferenciaba el chavismo de los otros pensamientos populistas latinoamericanos, que marcaban la decadencia de sí mismo, de lo que se podrán encontrar las lecciones adecuadas. Ahora vamos a abordar de cerca los obstáculos del régimen chavista.

En conformidad con Luis Alegre Zahonero, el chavismo plantea dos intentos fundamentales que consisten en: «el intento de articular un “pueblo” como sujeto político; [...] el intento de reconfigurar el terreno y los términos de la “participación popular” para proporcionar una articulación alternativa a un sistema político e institucional que entra en crisis»²³⁵. Desde esta óptica, el chavismo, en lugar del puntofijismo, aspiraba a la inclusión política del pueblo, pero este pueblo no aludía a las masas populares bajo la dominación tradicional, sino a las que serían de seguidores a la dominación carismática. En efecto, ese pueblo chavista se refería a los pobres, a los empobrecidos generados por las crisis dramáticas económicas de la década de los 90, y también a las clases medias que fueron excluidas por el régimen puntofijista. En otras palabras, los sectores marginales del puntofijismo formaban parte fundamental del chavismo.

De esta forma, Chávez renovó el pensamiento maoísta en el terreno venezolano en torno a las bases de la Revolución Bolivariana. Conforme a Mao, unir a todas las fuerzas que puedan unirse era la fuente de las fuerzas revolucionarias; los pobres podrían adoptar un carácter revolucionario, y la pobreza extrema aumentaba esta inclinación a la revolución. En este sentido, Chávez incluía a las fuerzas anteriormente excluidas e excluía a las fuerzas anteriormente incluidas. Aún cuando este encuentro entre el chavismo y el maoísmo era sospechoso de homogeneizar en exceso los contextos históricos divergentes entre la Venezuela de los años 90 y la

²³⁴ Enrique Neira Fernández, *Venezuela, I fenomenología de una crisis*, Editorial Red Reflexión Política, Bogotá, 2018.

²³⁵ Luis Alegre Zahonero, *Op. Cit.*, p.87.

China de los años 30 y 40²³⁶, le dio a Chávez al menos un ejemplo de cómo movilizar al pueblo incorporándolo en su movimiento revolucionario.

Así que el sujeto político del chavismo, el “pueblo” puso de manifiesto las diferencias evidentes entre el populismo latinoamericano y el europeo. Frente a la noción negativa del populismo en Europa, que tiene en cuenta el antecedente fascista, el populismo en América Latina y Caribe incorpora un sentido más real del término “pueblo” que la europea.²³⁷ Sin embargo, la formación del pueblo chavista implica la configuración de una articulación natural en la que todos los sectores sociales podrán reconocerse como una parte indivisible de este conjunto. Por ello, los elementos que sustentan el chavismo se pueden definir como partes del pueblo, y los que niegan el chavismo, se puede considerar ajenos al pueblo. De esta manera, el pueblo venezolano se habrá dividido por el chavismo entre amigos y enemigos, y el pueblo chavista deberá anexionar o eliminar al pueblo antichavista. Esta polarización de la sociedad intensificaba los conflictos internos con el riesgo de que el Estado se hundiese en la inestabilidad política y social a largo plazo. Esto implica el primer peligro del populismo chavista.

En cuanto al sentido común, el chavismo reidentificaba la venezolanidad homogeneizándola con el mito de Bolívar que sirvió de palanca para sustituir las ideologías anteriormente grabadas en la mentalidad popular. Por lo cual, el bolivarianismo se reencarnó para mantener la integralidad de la identidad nacional. Sin embargo, dentro de los simpatizantes chavistas evidentemente hay identidades desiguales, y estas diferencias particulares deberán someterse a la unidad popular. En efecto, en el modelo populista-chavista no se distingue la identidad particular de la integral. La identidad chavista ofrece el único y legítimo sentido común del pueblo venezolano. Es decir, la identidad de las mayores forja la nacional, y la de las

²³⁶ Puesto que Mao planteó el ideario de “unir a todas las fuerzas antijaponesas para garantizar la integralidad territorial de China y prevenir la catástrofe de la subyugación del país y el exterminio del pueblo chino”, en Mao Tse-tung, *las Obras Escogidas*, Tomo I, Editorial Lenguas Extranjeras, Pekin, 1976, p.301. Es decir, Mao estaba frente a una contradicción externa del país, entre China y Japón; empero, Chávez, a las contrariedades internas del país, entre los partidos políticos tradicionales y las agrupaciones políticas de nuevos sectores sociales.

²³⁷ Fernando Mires, *Al borde del abismo, el chavismo y la contrarrevolución antidemocrática de nuestro tiempo*, Editorial Melvin, Caracas, 2007, p.38. “La apelación al pueblo presupone por un lado, cierta superación de intereses parciales; y por otro, la elevación de ellos a un nivel de encuentro entre diversos sectores o grupos, incluso clases, en donde todos se reconocen como miembros de una misma unidad.”

minorías no tiene ningún impacto en la idea nacional. De este modo, Chávez quebrantaba la dominación elitista cuya identidad dejaba de ser considerada como la predeterminada e inclusiva. Por lo general, el elitismo ignoraba la identidad de las mayorías, mientras el populismo prescindía de las minorías. Ambos caminan en dos polos sin búsqueda de una combinación acertada entre las identidades mayoritarias y las minoritarias. Este es otro peligro del populismo chavista o del chavismo populista.

A la luz de Fernando Mires, “el discurso político de Chávez apareció desde un comienzo, cargado de alusiones antipolíticas”²³⁸. Este planteamiento de la antipolítica no venía del antojo de Chávez sino de su comprensión sesgada del régimen puntofijista. Sabido es que el puntofijismo inició la construcción de la democracia desde 1958 sobre la base del multipartidismo, que luego se convirtió en el bipartidismo entre COPEI y AD. Sin embargo, esta democracia representativa por los partidos políticos tradicionales no era capaz de apreciar las necesidades populares. En este sentido, el chavismo basado en las masas populares se fundaba a contrapelo del sistema multipartidista, del bipartidismo, y hasta de todos los partidos políticos tradicionales. Por ello, el populismo chavista se definía a sí mismo como un neopopulismo antipolítico. La antipolítica hacía que el chavismo se alejara de las viejas fuerzas políticas mientras se aproximaba a las fuerzas militantes. Así que el chavismo legitimó mediante la Constitución la participación de los militares en la arena política. De esta manera, el militarismo iba marcando la cualidad antidemocrática del chavismo. Por todo eso, el carácter antipolítico y la propensión militarista presentaban peligros del populismo chavista dando lugar a la “desestabilización política del país”²³⁹.

Según Dick Parker, “el populismo no era solamente un estilo discursivo, sino también un estilo de dirección, y una dinámica de movilización popular con una particular fluidez organizativa.”²⁴⁰ En este sentido, la dirección populista enfatizaba sus plurales maneras organizativas para dotarse de formas de representación y

²³⁸ Fernando Mires, *Op. Cit.*, p.120.

²³⁹ Héctor Valecillos, *Ilusiones y mentiras del Chavismo: crónicas de la degradación del país II*, Ediciones FACES/UCV, Caracas, 2005, p.292.

²⁴⁰ Dick Parker, *El chavismo: populismo radical y potencial revolucionario*, en *Revista venezolana de Economías y Ciencias Sociales*, Editorial de Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2001, p.15.

articulación. Estas formas determinan los elementos inestables del populismo²⁴¹. En general, el populismo centraliza todo el poder en un personaje físico haciéndolo de él un líder carismático, y esto “expresa necesariamente la personificación extrema del poder”²⁴². El carisma devino el único mediador entre el Estado y el pueblo. Pues así a mi parecer, el peligro generalizado del populismo consiste en que la dominación constitucional pronto será reemplazada por la dominación carismática. En fin, estos peligros del modelo populista ponen de manifiesto las carencias relevantes del chavismo que se encuentra en decadencia

Desde las perspectivas de Petkoff, el chavismo cuenta con cuatro pivotes²⁴³. El primero es los militares. Ostensiblemente Chávez era un ex-golpista y ex-coronel, y tenía muchos simpatizantes militares. Además, la política de la antipolítica hacía que los militares se incorporaran en gran medida al poder. De este modo los militares se hicieron el soporte fiel del régimen chavista. El segundo es la *boliburguesía*, o la *burguesía bolivariana*, o la *chavoburguesía* que hace referencia a los sectores empresariales emergentes, sobre todo a los grandes empresarios”²⁴⁴. En aras a desbaratar de manera definitiva el modelo neoliberal asumido por el puntofijismo, el chavismo desplegaba una estatalización de todos los sectores económicos e industriales estratégicos, tales como el petróleo, telecomunicaciones, siderúrgica, aluminio, cemento, hierro, bauxita, y también los puertos y aeropuertos.²⁴⁵ De esta manera, Chávez casi controlaba todo lo que quería, pues así los empresarios formaban, sin duda ninguna, parte financiera de la Revolución Bolivariana.

El tercero es la nueva *nomenklatura* burocrática que aludía a la alta burocracia, “integrada por personal comprometido con el proyecto del presidente, que sabía bien

²⁴¹ Fernando Mires, *Op. Cit.*, p.40. “el peligro del populismo reside en determinadas formas de representación y articulación.”

²⁴² *Ibid*, p.41.

²⁴³ Teodoro Petkoff, *El chavismo al banquillo, pasado, presente y futuro de un proyecto político*, *Op. Cit.*, p.43. Hay otra versión del mismo Petkoff, en *El chavismo como problema*, diciendo que el chavismo tiene dos soportes fundamentales, que son: por un lado, «la vertiente militar “columna vertebral del régimen” y de afirmar su papel clave en la conformación del poder “bolivariano”; Por otro lado, es la que el autor denomina como “chavoburguesía”, surgida al amparo del régimen, un “nudo de corrupción, fruto legítimo del régimen”, verdadera casta capitalista que no responde a plan económico alguno, sino al deseo de enriquecerse». En Elizabeth Burgos, *un ensayo sobre Teodoro Petkoff, El chavismo como problema*, Editorial Libros Marcados, Caracas, 2010. Véase en <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/60356>>. (Consulta: el día 19 de junio de 2018).

²⁴⁴ *Ibid*, pp.52-54.

²⁴⁵ *Ibid*, p.115.

que su supervivencia como capa social dominante estaba estrechamente asociada a la del régimen²⁴⁶. Todo esto fue el resultado de la política destinada a creciente incorporación de los empleados públicos en la administración nacional. Entonces, estos nuevos factores incluidos se habrían convertido en un soporte sólido chavista. El último y más importante es el pueblo chavista. Como he mencionado arriba, el pueblo es el pivote fundamental del chavismo, y se puede decir que era la simpatía del pueblo que rescataba una y otra vez el chavismo del abismo. No obstante, este soporte incondicional iba experimentando cansancio, considerando la impericia profunda chavista proveniente de la ausencia teórica, o sea, de la nula vinculación con idearios políticos diferenciados.

En cierto modo, hasta hoy en día las categorías chavistas no se pueden definir tajantemente. Incluso el mismo Chávez ha hecho evidente su rasgo polidrico; es decir, su hibridación. Esta hibridación creativa de Chávez hizo que el chavismo, como *régimen híbrido*²⁴⁷, engarzara varias ideologías políticas tales como el pragmatismo, el bolivarianismo, el catolicismo, el populismo, el caudillismo, el liberalismo, el radicalismo, el marxismo, el maoísmo, el socialismo, y el pensamiento antiimperialista, el antineoliberal y otros. Entre todos ellos, a mi parecer, el pragmatismo disponía del mayor peso en su balanza. Aquí tomamos como ejemplar la etiqueta socialista del chavismo. Siendo uno de los caracteres más conocidos, el socialismo no surgió junto con el chavismo en 1999, sino en 2005. ¿Por qué? Porque el mismo Chávez no pensaba lograr la victoria electoral de 1998 sin plantear una propuesta específica. El ascenso al poder de Chávez dependería en gran medida del odio generalizado del pueblo al régimen puntofijista. Empero, este odio no hacía referencia sino a la incapacidad de solucionar los problemas dramáticos provocados por las crisis interminables. Así que en sus primeros años el chavismo se podía definir como un movimiento políticamente antipuntifijista, pero social y económicamente puntofijista. Era esta continuación del régimen económico puntofijista el que dio lugar al golpe del Estado de 2002 y una serie de movilizaciones antichavistas.

²⁴⁶ Ibid, p.57.

²⁴⁷ Jennifer L. McCoy, *¿De democracia representativa a democracia participativa? La transformación del régimen en Venezuela, Op. Cit.*, p.316.

Luego de perder el poder durante menos de 48 horas, Chávez volvió a tomar la decisión. Este fracaso provisional no trajo consigo reforma esencial del chavismo sino que hizo que se reprofundizara su antiimperialismo. El pensamiento antiimperialista me parece que era uno de los idearios chavistas más útiles e inteligentes. Por una parte, el antiimperialismo condujo exitosamente una intensa desafección popular venezolana hacia su ambicioso vecino norteamericano; por otra parte, se había convertido en una medida efectiva para engendrar la integración subcontinental. De este modo, Chávez unió en su mano los odios continentales contra EE.UU., y fue considerado como el líder más radical en la región sudamericana en torno al antiimperialismo norteamericano. Desde este punto de vista, no había otra opción más digna excepto al socialismo para Chávez, dado que el rival más competente contra los Estados Unidos era el URSS, el país más poderoso del socialismo. Además, Chávez estaba de acuerdo con Ernesto Laclau, que había indicado que “no hay socialismo sin populismo; pero las formas más altas del populismo sí pueden ser socialistas”²⁴⁸. A partir de aquel entonces, el rojo, el color preferido de los socialistas, devenía la convicción nacional, y las *camisetas rojas* llenan las calles de Venezuela.

Sin embargo, conforme a Fernando Mires, “Venezuela no tiene ningún problema real con los EE.UU.: ni económico, ni territorial, ni de ninguna índole.”²⁴⁹ En este sentido, resultaba pragmático el giro socialista del chavismo mediante la profundización del antiimperialismo, vinculando el bolivarianismo con la integración continental, y con el castrismo refundando la república por la vía marxista heterodoxa. Por todo ello, podemos vislumbrar que el chavismo no se ha conceptualizado a sí mismo en el nivel teórico sino que ha incorporado distintos idearios en las praxis. Estos poliedros ejes ideológicos constaban justamente la carencia del soporte teórico fundamental, de hecho, el rasgo precario del chavismo.

De acuerdo con Alegre Zahonero, “una de las principales dificultades con las que se encontró el chavismo fue la gestión económica”²⁵⁰. En cierto modo, esta ineptitud

²⁴⁸ Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, Editorial Siglo XXI, México D.F., 1978, p.231.

²⁴⁹ Fernando Mires, *Op. Cit.*, p.86.

²⁵⁰ Luis Alegre Zahonero, *Op. Cit.*, p.97. Está hablando de las malas medidas en torno al “control de cambio, la

económica del chavismo había arraigado en la característica petulante de su líder carismático porque “la ideología populista es moralista, emocional, antiintelectual y carente de un programa específico”²⁵¹. En este sentido, se puede interpretar la construcción de la pirámide del poder chavista como un abuso de la dominación carismática. Pero no se trataba de una pirámide normal, sino de una invertida. En este diseño, los nuevos incluidos (el pueblo chavista) están en la capa superior, mientras los nuevos marginales (las viejas élites), en la capa inferior. Sin embargo, esta exclusión imprudente no sólo marginaba a las élites políticas sino también a las económicas y financieras, dando lugar a que se debilitara la vitalidad de la economía nacional. Aunque la estatización posterior trataba de recuperar el desarrollo económico, resultaría un esfuerzo poco vigoroso. Entonces, se puede contemplar que la ambición infinitamente expansiva de Chávez encaminaba todos sus esfuerzos a conformar un país políticamente chavista sin tener en cuenta otros elementos del Estado.

Además, las múltiples fuentes ideológicas del chavismo suscitaron la imposibilidad de que Chávez pudiera conocer la esencia de todo su ideario. Por ejemplo, el desconocimiento de las obras clásicas marxista-leninistas hizo que Chávez “conllevara lógicamente la problemática económica”²⁵². En realidad, casi todas las crisis económicas devienen o devendrán crisis políticas y sociales. Para el caso del chavismo, un paradigma incontestable era su primer punto de bifurcación en 2002-2003. Luego, surgirán varios escenarios revocatorios contra Chávez sin triunfo. De este modo, Chávez habrá llevado aproximadamente 15 años en el poder. Este éxito no dependía de la capacidad política, ni del gran avance económico, sino del precio estable y creciente del petróleo del mercado internacional. En efecto, Chávez no cambió la estructura económica nacional, manteniendo su alta dependencia de la exportación petrolera. Esta *enfermedad holandesa* había experimentado modificaciones por varios gobiernos oligárquicos o democráticos sin cicatrizar e incluso se hizo más grave. Los militaristas de los años 30 y 40 sembraron en la tierra venezolana la semilla de dicho vicio, los puntofijistas lo extendió desde 1958, pero las

regulación de precios, la autonomía del Banco Central, la política monetaria, la política fiscal o el gasto público.”

²⁵¹ Héctor Valecillos, *Op. Cit.*, p.156.

²⁵² *Ibid*, p.200.

crisis de 1989 forzaban el despliegue de unos tratamientos mediante el modelo neoliberal. Aun cuando el chavismo abogaba por el antipuntofijismo, refundaba su rentismo petrolero. De esta forma, Chávez había transformado una economía semi dependiente en una economía completamente dependiente en la que los hidrocarburos empeoraban la *enfermedad holandesa*. Sin embargo, la diferencia más relevante entre el gobierno chavista y de otros regímenes residía en el ingreso aumentado del petróleo (véase la Figura siguiente²⁵³).



Obviamente, el ingreso petrolero de 2012 era casi el quíntuplo del 1999. Este enorme aumento del ingreso fiscal hacía que el pueblo permitiera los abusos de Chávez dado que tenían satisfechos sus requerimientos básicos. Para el chavismo no había otro remedio que resultara más conveniente que el aumento de gastos públicos en torno a desarrollar la economía. En efecto, la economía chavista no se construyó sobre la base de una producción permanente, sino de subsidios fiscales dando lugar a una prosperidad vacía que fue la consecuencia de la exageración del papel decisivo de la política. Desde perspectivas chavistas, no había problemas que no pudieran ser resueltos por medidas políticas: antes bien, la economía fue el aspecto fundamental que no obedecía al comandante²⁵⁴. En este caso, la caída severa e incesante del precio petrolero podía suspender dramáticamente la inyección fiscal en la economía nacional como su motor del crecimiento. La situación catastrófica de la Venezuela actual es la constatación indiscutible.

²⁵³ Javier Corrales, Manuel Hidalgo, *El régimen híbrido de Hugo Chávez en transición (2009-2013)*, en Revista *Desafíos* [en línea] 2013, 25 (Enero-Junio), Editorial de Universidad del Rosario, Bogotá, 2013, p.68.

²⁵⁴ Teodoro Petkoff, *El chavismo al banquillo, pasado, presente y futuro de un proyecto político*, Op. Cit., p.118.

En fin, el “mal arte de gobernar”²⁵⁵, en torno a polarizar indiscriminadamente las viejas élites, a reivindicar irresponsablemente la *enfermedad holandesa* y a ignorar abusivamente la construcción de la dinámica interna económica, hacía que el chavismo fuera incapaz de avivar el desarrollo sostenible económico.

De conformidad con Corrales e Hidalgo, el Freedom House (FH) ha conceptualizado “tres tipos de regímenes principales: libres, no libres y parcialmente libres”²⁵⁶. El régimen chavista fue denominado como el régimen híbrido: parcialmente libre y parcialmente no libre; es decir, una parte democrática y otra parte no democrática. En este sentido, el chavismo había dividido la arena política entre democracia y antidemocracia. En la versión de Chávez, todas sus actividades tenían un objetivo fundamental que consistía en la construcción de un super-Estado que podía incluir esencialmente todo el pueblo. Así que el pueblo también fue dividido entre el pueblo chavista y los antichavistas, que se encontraban cada día más en minoría. Esto correspondería a lo que indicaba Alejandra Arias García. “La sociedad venezolana, bajo el itinerario chavista, se ha distinguido por la represión de la oposición como forma de gobierno. Esta represión se ha visto reflejada en un fenómeno como la disminución de la información, del debate público y un poder legislativo controlado por el ejecutivo, desequilibrando el principio democrático de pesos y contrapesos”²⁵⁷.

Como es lógico, entre amigos y enemigos hay neutrales. En el caso chavista, se hablaba de los neutrales con la finalidad de minimizar los impactos de los opositores, considerando que, según Manuel Caballero, “el enemigo de mi enemigo siempre es mi amigo”²⁵⁸. De este modo, los neutrales que se sentían desencantados acerca del proyecto de los opositores se convertirían automáticamente en los amigos chavistas. El mejor ejemplar fue lo que pasó en 2002-2003. Los golpes del Estado asumidos de los opositores recordaban a los neutrales lo rechazable del militarismo y de la

²⁵⁵ Héctor Valecillos, *Op. Cit.*, p.301.

²⁵⁶ Javier Corrales, Manuel Hidalgo, *Op. Cit.*, p.51.

²⁵⁷ Alejandra Arias García, *Hugo Chávez y la crisis de representación político-partidaria en Venezuela*, en *Trans-Pasando Fronteras*, Revista estudiantil de asuntos transdisciplinarios, Núm.2, Editorial de Universidad ICESI, Cali (Colombia), 2012, p.66.

²⁵⁸ Manuel Caballero, *Op. Cit.*, p.190.

inestabilidad estatal, lo que les llevó a transformarse en simpatizantes de Chávez. En este sentido, la división de la sociedad entre amigos y enemigos no se valoraba como negativa, sino buena para la construcción del poder chavista.

Sin embargo, esta polarización agudizaba los conflictos sociales enraizando los elementos inseguros en la interioridad del chavismo. Esta degradación hizo que Chávez se marchara hacia el izquierdismo radical, desvalorizando e incluso insultando las corrientes derechistas. Más bien, en opinión de Fernando Mires, “Chávez y el chavismo no son de izquierda, por cierto, ni de derecha”²⁵⁹. Así que, Mires prefiere interpretar el chavismo como una tendencia autoritaria rompiendo deliberadamente la comunicación entre amigos y enemigos. De esta manera, con la profundización de la Revolución Bolivariana, se iba ampliando el abismo entre oficialistas y opositores. Esta desintegralidad en ascenso dará lugar a contradicciones perdurables políticas y sociales que serán una amenaza fundamental para el Estado. Y las crisis empeorarán esa desintegralidad. Empero, en las reglas de juego chavistas no se establecieron resoluciones efectivas en contra de las crisis. Por todo ello, el chavismo ha intensificado la desintegración política y social dividiendo a los venezolanos entre, “de un lado, los que aman a Chávez; al otro lado, los que lo odian.”²⁶⁰ En cierto modo, esa desintegración elevada habrá consolidado la dominación del oficialismo cuando el chavismo estaba en ascenso. Y al revés, cuando el chavismo se hallaba impotente para resolver los cuestionamientos económicos, esa desintegralidad podrá acelerar su decadencia. En fin, la desintegración provocada por el chavismo hacia regenerar no sólo el Estado, sino también el mismo régimen chavista.

3.4.2. El chavismo sin Chávez o el postchavismo

A partir de 2012, las capas populares venezolanas vieron a Chávez muy raras veces en escenarios públicos. Este fenómeno puso de manifiesto que se estaba deteriorando la salud del líder carismático. Como el luchador antinorteamericano,

²⁵⁹ Fernando Mires, *Op. Cit.*, pp.82-83.

²⁶⁰ *Ibid*, p.83.

Chávez nunca olvidaba su misión e incluso “sugirió que EE.UU. estaba detrás del cáncer de los líderes latinoamericanos”²⁶¹. Pese a que esta acusación había ganado el soporte popular, era incapaz de recuperar el chavismo en decadencia. La situación empeoró cuando se anunció oficialmente el fallecimiento de Chávez en marzo de 2013. Desde aquel entonces, el régimen chavista se quedaba sin eje nuclear. El chavismo sin Chávez, o mejor dicho, el postchavismo intensificaba los conflictos sociales entre los opositores animados y los chavistas desanimados. A fin de consolidar la dominación del régimen chavista y enfatizar su papel como el heredero legítimo de Chávez, Nicolás Maduro replanteó la situación indicando que “el comandante Chávez fue envenenado por fuerzas oscuras para golpear al pueblo venezolano y golpear a América Latina”²⁶². De esta manera, Maduro procuraba desviar la atención colectiva de las contradicciones internas para dirigirlas al odio antiestadounidense generalizado. En realidad, a través de ello Maduro llegó a ser el presidente de Venezuela por la vía democrática. Sin embargo, esta vez los opositores perdieron las elecciones presidenciales en abril de 2013 por *un estrecho margen*²⁶³. En este sentido, aparentemente se puede vislumbrar que la oposición estaba en ascenso político, mientras el oficialismo en decadencia.

Desde luego, el declive del chavismo no se podía atribuir completamente a Maduro, aunque sus políticas inválidas e ineficaces aceleraran ciertamente su decaimiento. Puesto que Chávez había dejado a Maduro un país políticamente dividido, económicamente dependiente y socialmente desintegrado. Entonces, al subir al poder, Maduro se hallaba enfrentado a: “la continuación del mercado petrolero inestable y deprimido, un presidente ahora sin carisma y políticamente débil, y una orientación gubernamental errática, polarizada y sorda a cualquier reconocimiento del creciente descontento de la población”²⁶⁴. Sin embargo, esta

²⁶¹ Véase en <<http://www.elmundo.es/america/2011/12/28/venezuela/1325108556.html>> (Consulta: el día 2 de agosto de 2018).

²⁶² Israel Viana, Francisco de Andrés, *Una inyección habría sido suficiente para inocular el cáncer a Chávez*, véase en <<https://www.abc.es/internacional/20130315/abci-chavez-inoculacion-cancer-201303131244.html>> (Consulta: el día 2 de agosto de 2018).

²⁶³ Javier Corrales, Manuel Hidalgo, *Op. Cit.*, p.66. “Maduro ganó la victoria superponiendo solamente 1,5 puntos a su rival, Henrique Capriles.”

²⁶⁴ Margarita López Maya, *La crisis del chavismo en la Venezuela actual*, en *Estudios Latinoamericanos* (Revistas UNAM), núm.38, Editorial Nueva Época, México, D.F., 2016, p.169.

situación complicada y difícil no arruinó su entusiasmo de continuar la Revolución Bolivariana y el proyecto del Socialismo del Siglo XXI. En este aspecto, Maduro coincidió con Chávez. En 2009, por la crisis mundial iniciada desde 2008, la bajada estremecedora del precio de petróleo en el mercado internacional provocó una reducción dramática del ingreso fiscal de Venezuela. Pero frente a este caso, Chávez no disminuyó sino que aumentó el gasto público con la finalidad de desplegar el llamado programa socialista, dando lugar al déficit fiscal. De esta manera, el subsidio que podía recibir un pobre sería cada día menos, e incluso llegara nada. Por ello, “vale decir, la estrategia de 2009 del gobierno chavista, en realidad no hizo nada sino esperara una nueva alza de precios petroleros, así que el país se fue sumiendo en una crisis mundial y profunda con análogas cifras socioeconómicas de inflación, retroceso del PIB y pobreza a las vistas a fines del siglo XX.”²⁶⁵

Tanto en la era chavista como la postchavista, resulta difícil mantener el bienestar de las clases populares venezolanas sin realizar una transformación radical del sistema político y económico. A mi parecer, no es que el chavismo no era capaz de engendrar una política económica efectiva, sino que el chavismo deseaba mantener el bajo ritmo del desarrollo económico. Porque, de este modo, los pobres seguirían siendo pobres y se mantenían como los soportes fundamentales del chavismo. Como indican algunos intelectuales, como Fernando Mires, “Chávez, a diferencia de los otros gobernantes populistas en la región indoamericana, no ha integrado a los pobres a la sociedad, sino al Estado.”²⁶⁶ En este sentido, la gobernación chavista no tenía el objetivo de aniquilar la pobreza, sino estatatizarla. Dado que bajo el chavismo, Chávez era el Estado, y todos los pobres eran de Chávez.

Este método no produjo en Maduro una imaginación acertada, puesto que él ha confundido su rol como el nuevo eje central del chavismo. Conforme a Corrales e Hidalgo, “los factores más importantes del oficialismo han sido el liderazgo de Chávez y el gasto fiscal”²⁶⁷. En este sentido, la muerte de Chávez y la reducción permanente del gasto fiscal rompieron las estructuras chavistas. Una vez que los

²⁶⁵ Ibid, p.167.

²⁶⁶ Fernando Mires, *Op. Cit.*, p.84.

²⁶⁷ Javier Corrales, Manuel Hidalgo, *Op. Cit.*, p.67.

gastos públicos no pudieran mantener el equilibrio aún débil entre los sectores desintegrados, la estructuración chavista colapsará de manera acelerada. Aún cuando Maduro no sea un presidente tan competente como Chávez, deberá conocer bien esta realidad y hacer algo para sacar a todos los venezolanos del abismo. En 2014, la rebaja del precio petrolero generó una fuerte caída del ingreso fiscal y una disminución continua de las importaciones, dando lugar al desabastecimiento de necesidades esenciales diarias, sobre todo, de los alimentos y medicinas.

En opinión de Margarita López Maya, “la severa crisis actual (de Venezuela), en muchos aspectos, es similar a la que llevó al chavismo al poder, pues en definitiva las políticas revolucionarias no resolvieron ninguno de los problemas económicos, sociales o político-institucionales estructurales.”²⁶⁸ Desde esta perspectiva, el madurismo coincidió con el puntofijismo en la incapacidad de resolver las cuestiones fundamentales; de hecho, el madurismo se había convertido en el puntofijismo como una época de transición, pero no del puntofijismo al chavismo, sino del chavismo a otra ideología cualquiera cuya propuesta pudiera conseguir el soporte de la mayoría de las clases populares venezolanas. En este sentido, el chavismo, definido como el madurismo en la era postchavista, se hallaba en debilitamiento no sólo por la ausencia del líder carismático sino también por la carencia de recursos económicos para la redistribución de la riqueza común.

En efecto, Maduro fue más allá de Chávez en el abuso del poder. Aquí tomamos como ejemplo las elecciones legislativas de diciembre de 2015 en las que perdió el chavismo. Sin embargo, el oficialismo no reconoció el resultado imponiendo que la autoridad electoral declarara la invalidez de las elecciones. Por eso, según Hernán Gómez Bruera, «tuvo lugar una suerte de “fraude post electoral” o un “golpe de Estado dentro del propio Estado”»²⁶⁹. Del mismo modo²⁷⁰, el madurismo implicó el cambio esencial de la clasificación internacional (por FH en 2016) acerca de

²⁶⁸ Margarita López Maya, *Op. Cit.*, p.168.

²⁶⁹ Hernán Gómez Bruera, *Venezuela del chavismo al madurismo*, en Periódico El Universal online, 2017. Véase en <<http://www.eluniversal.com.mx/entrada-de-opinion/columna/hernan-gomez-bruera/mundo/2017/06/2/venezuela-del-chavismo-al-madurismo>>. (Consulta: el día 06 de agosto de 2018).

²⁷⁰ Ibid. “El madurismo impidió la celebración de un referéndum revocatorio; atentó contra el calendario electoral normal al frenar la celebración de elecciones locales, y hoy apuesta a la creación de un nuevo Constituyente donde buscará probablemente alargar la gestión de Maduro más allá de 2019.”

generalizar la democracia; es decir, pasó de una Venezuela parcialmente libre en el chavismo, a una Venezuela no libre en el madurismo²⁷¹. De esta forma, el madurismo dejaba de ser el régimen semidemocrático y devenía uno no democrático, rompiendo su articulación definitiva con el chavismo. Así que el chavismo sin Chávez o el postchavismo se iba alejando del itinerario político de Chávez y formando un estilo de dominación más abusiva y autoritaria mediante el madurismo supuestamente chavista.

En fin, sin duda ninguna, el chavismo se encuentra en decadencia permanente y aún destructiva. Este debilitamiento, en su mayor parte, se atribuye a las dificultades internas tanto teóricas como técnicas del propio chavismo. El modelo populista-chavista movilizaba en gran medida las masas populares a contrapelo del régimen puntofijista. Aunque la regla del juego democrática se había preservado, la propensión a la política antipolítica hizo que el chavismo engendrara su Revolución Bolivariana como un proceso del desgobierno y de la construcción del personalismo. Este fue el primer peligro del chavismo; La ausencia del pivote teórico o, de hecho, la hibridación abusiva de las ideologías izquierdistas, hacía que el chavismo dirigiera hacia un régimen democrático esencialmente socialista sin razones indiscutibles. Este es el segundo peligro del chavismo. Obviamente, el modelo rentista del petróleo no experimentó modificaciones fundamentales en el chavismo, así que la alta dependencia del ingreso petrolero hizo que la economía nacional no tuviera más remedio que esperar el alza del precio petrolero en el mercado global. Lo peor consistía en que el ingreso fiscal mayoritariamente procedente del rentismo petrolero no se usaba para renovar las fuerzas productivas o fomentar la capacidad de autoproducción. Por tal motivo, la escasez de soporte fundamental dio lugar a una economía chavista sin futuro concreto. Aquí reside el tercer peligro del chavismo. La división abusiva de la sociedad venezolana entre amigos y enemigos aumentó enormemente la desintegración tanto política como social, aún cuando, al principio esta división ayudara al chavismo consolidar su domicilio, dado que en esos momentos el pueblo chavista construía el soporte radical de Chávez. Sin embargo, la

²⁷¹ Álvaro V. Rangel, Venezuela: los planes de FH y la nueva desestabilización, en *Nodal* online, 2018. Véase en <<https://www.nodal.am/2018/03/venezuela-mike-pompeo-los-planes-freedom-house-la-nueva-desestabilizacion-alvaro-verzi-rangel/>>. (Consulta: el día 06 de agosto de 2018).

incapacidad chavista generó la desconfianza entre el líder carismático y las capas populares, y la posterior desafección homogeneizada iba cambiando la correlación de fuerzas entre los chavistas y antichavistas. Hasta las elecciones de 2013, los votos que consiguieron los opositores eran poco menos (1.5 punto) que los chavistas, pero en las elecciones legislativas de 2015 los opositores habían sobrepasado a los oficialistas. En este sentido, la desintegración política y social empujaba al chavismo hacia el delibitamiento aún hacia el abismo. Este es el otro peligro del chavismo.

El chavismo sin Chávez dejará de ser el mismo en su era madurista. El madurismo iba más allá del chavismo respecto a la destrucción de la democracia institucional, convirtiéndose en una ideología aparentemente chavista con la tendencia hacia el despotismo militarista. Todo esto llevará al chavismo a un futuro incierto.

Conclusión del capítulo III

Venezuela, en la era postimperial, debería ser uno de los países más ricos por las reservas del petróleo más grandes del mundo. Sin embargo, la realidad es que la actual Venezuela es considerada como una de las Naciones más pobres dado que su turbulencia política, dificultad económica e inestabilidad social hacen que no se pueda ni garantizar el ofrecimiento normal para mantener la vida cotidiana de las capas populares. En este sentido, el chavismo se ha convertido en el tema más críptico. Para los que aman al chavismo Chávez era tan santísimo como Jesús, mientras para los que lo odian Chávez era tan bellaco como Satán. En efecto, la elevación del chavismo al poder no fue mediante una manera violenta o un golpe del Estado, sino mediante la manera legítima; de hecho, por elecciones válidas. Por ello, se puede decir que el chavismo era la opción de la historia, era la opción del pueblo. En otras palabras, las propuestas o características chavistas habían conquistado la historia y el favor del pueblo.

Ahora bien, vamos a abordar el itinerario del chavismo. Sabido es que uno de los rasgos destacados del chavismo consiste en reidentificar la venezolanidad con la homogeneización del bolivarianismo. Conforme a Irma Chumaceiro Arreaza, el uso

del término “bolivariano”, en todos los aspectos chavistas, pone de manifiesto claramente la pretensión de Hugo Chávez de “legitimar su proyecto y sus acciones políticas amparándose en la figura del héroe patrio por antonomasia”²⁷². Desde este punto de vista, la figura de Simón Bolívar se había transformado en el articulador entre Chávez y el pueblo bolivariano por medio de la reconstrucción del mito bolivariano y de la reprofundización del culto nacional al Libertador. No obstante, para el chavismo, la recuperación de la imagen bolivariana en términos políticos no tenía el objetivo de repensar el ideario político del Libertador sino de reactivar su impacto para unir fuerzas posibles a contrapelo del puntofijismo. El testimonio podrá ser lo que había entendido Bolívar, que «no había mejor apología que una *república libre*»²⁷³. Por lo contrario, el gobierno de Chávez era clasificado como *parcialmente antidemocrático* por FH. De este modo, ostensiblemente el mito bolivariano había sido instrumentalizado por Chávez. Pues bien, lo más decisivo para la formación del Chavismo residía en el debilitamiento del régimen puntofijista en los años 80 y 90 que dejaría un vacío político para los nuevos sectores sociales como los chavistas.

Según Caballero, las crisis de 1958 llevó aparejada la refundación del sistema democrático²⁷⁴ en las tierras venezolanas por medio del modelo puntofijista. En términos económicos, los puntofijistas robustecían el papel decisivo del petróleo en la estructura económica del país, que se refería al rentismo petrolero. Sin embargo, el *viernes negro* de 1983, marcó irrecusablemente la erupción de las crisis rentistas: una fuga acelerada de divisas, el ascenso severo del déficit estatal en la cuenta corriente, y lo más significativo, el crecimiento dramático de la deuda externa. En cierto modo, las crisis de 1983 dieron lugar al estallido masivo de las contradicciones políticas, económicas y sociales. Frente a esta situación catastrófica, la mentalidad de los venezolanos iba a experimentar cambios esenciales cuestionando el modelo rentista. Desde ahí se engendraron ajustes. Pero la inestabilidad sociopolítica y

²⁷² Irma Chumaceiro Arreaza, *El discurso de Hugo Chávez: Bolívar como estrategia para dividir a los venezolanos*, en *Boletín de Lingüística*, Editorial de Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2003, p.30.

²⁷³ José Ramón Medina, *Op. Cit.*, p.606.

²⁷⁴ Manuel Caballero, *Op. Cit.*, p.148. “[...] la instauración de un régimen democrático caracterizado por la libertad de expresión, el libre juego de los partidos políticos, la celebración de elecciones libres y, en general, aceptadas como limpias; un juego cada día más equilibrado entre los poderes públicos; una creciente preocupación por los derechos humanos y la pulcritud administrativa.”

socioeconómica de 1989 quebrantó la ensoñación del modelo rentista petrolero inaugurando el modelo neoliberal para su sustitución.

Aunque los movimientos golpistas de 1992 fracasaron, promovieron inconscientemente la declinación del sistema bipartidista entre AD y COPEI de 1993. Desde aquel entonces, se inició el proceso de la desinstitucionalización de los partidos tradicionales, que generaría el crecimiento acelerado de los nuevos sectores en la arena política. Considerando la impotencia de los puntofijistas para luchar contra las crisis permanentes, las masas populares depositaban la esperanza a Chávez en las elecciones presidenciales de 1998. De esta forma, en 1999 Chávez, con su MVR, tomó el poder en lugar del puntofijismo. Para algunos intelectuales como Héctor Valecillos, “Chávez llegó al gobierno no porque detrás de él se hubiese consolidado un movimiento político de gran capacidad organizativa y notable definición ideológica y programática.”²⁷⁵ En efecto, el chavismo subió al trono no por una propuesta ideológica madura y llamativa sino por su tono demagógico.

En general, el chavismo tuvo cuatro *armas* para defenderse. La primera y la más relevante consistió en la reconstrucción del mito bolivariano que había devenido la *bandera roja* del régimen chavista; la segunda fue la formación de la Construcción Bolivariana de 1999 por la que el chavismo se había legitimado como la ideología dominante; la tercera residió en el carisma personal de Chávez que llegó a ser el articulador entre el mismo y el pueblo chavista; la última fue el pensamiento antiimperialista e integralista subcontinental que marchaban concomitantemente con el fin de universalizar el chavismo. Sin embargo, estas cuatro armas no eran capaces de impedir definitivamente la declinación del chavismo procedente de sus dificultades intrínsecas tales como el peligro autoritario del modelo populista-chavista, la ausencia del pivote teórico o el excesivo polo de vinculación ideológica, la cuestión de desarrollar la economía, y la profundización de la descomposición política y social.

En cierto modo, eran esas dificultades fundamentales las que llevaron al chavismo *al borde del abismo*²⁷⁶. La defunción de su líder carismático, Hugo Chávez,

²⁷⁵ Héctor Valecillos, *Op. Cit.*, p.317.

²⁷⁶ Fernando Mires, *Op. Cit.*

empeoraba la situación catastrófica dando lugar a un chavismo sin Chávez o mejor dicho, el madurismo en la era postchavista. Sin embargo, el madurismo no tenía suficiente habilidad para mejorar el chavismo sino que lo llevaba al banquillo, dado que en ese callejón sin salida el madurismo iba más allá de su antecesor en torno a la destrucción de la democracia y de la ciudadanía.

Entonces, se nos plantea una cuestión fundamental: ¿de qué trata el chavismo? Seguro es que hasta hoy en día no hay nadie que pueda indicar detalladamente todas las categorías chavistas, ya que el chavismo es más polidrico de lo que imaginamos. Sin embargo, los comentarios o las evaluaciones de varios intelectuales acerca del chavismo nos dan la probabilidad de llegar a su fondo último.

Según Fernando Mires, “Chávez no representa un proyecto de sociedad, como ellos [esos chavistas] imaginan, sino que, antes que nada y sobre todo, es un proyecto de toma de poder.”²⁷⁷ Y a la luz de Alfredo Ramos Jiménez, “bajo el liderazgo carismático y plebiscitario, el experimento bolivariano de Chávez y del chavismo en el poder se mueve entre el desgobierno y el autoritarismo”²⁷⁸. Para McCoy, “Venezuela se dirigía de un tipo de democracia limitada hacia otro tipo de régimen que se encontraría en una zona gris.”²⁷⁹ Para Teodoro Petkoff, respecto al chavismo «se trata de un régimen autoritario, autocrático, militarista con vocación totalitaria, que él denomina como una “cuasi dictadura”».²⁸⁰ ¿Qué podemos vislumbrar con estas evaluaciones negativas sobre el chavismo? Por un lado, el chavismo tiene factores autoritarios; por otro lado, el chavismo dispone de elementos democráticos considerando su carácter populista. Puesto que «un rasgo esencial del populismo es la retórica dirigida a obtener apoyo de los sectores desfavorecidos y su carácter manipulador para controlar a grupos “marginales”».²⁸¹

Sin embargo, es esta cualidad populista la que hace que el chavismo gire hacia

²⁷⁷ Ibid, p.85.

²⁷⁸ Alfredo Ramos Jiménez, *La “revolución” que no fue. Desgobierno y autoritarismo en la Venezuela de Chávez*. en Revista *Estudios Políticos*, 38, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia), 2011, p.69.

²⁷⁹ Jennifer L. McCoy, *¿De democracia representativa a democracia participativa? La transformación del régimen en Venezuela*, Op. Cit., p.316.

²⁸⁰ Elizabeth Burgos, Op. Cit.

²⁸¹ Héctor Valecillos, Op. Cit., p.156.

un estilo de política bien vinculado con la conceptualización de un pueblo imaginariamente bolivarianizado. En este sentido, “el populismo, como el fujimorismo de Perú y el chavismo de Venezuela, puede emerger en cualquier momento de la historia de cada nación, sobre todo cuando las muchedumbres hacen su entrada en la política y a través de signos representativos con los que se constituyen como pueblo.”²⁸² Empero, lo que diferencia al gobierno de Chávez de otros gobiernos populistas latinoamericanos no consiste en su estilo de gobierno competente, sino en que “los ingentes recursos petroleros le ha ayudado a disimular”²⁸³ los peligros esenciales de su política popular.

En realidad, Chávez coincidió con Caldera respecto a las maneras de llegar a Miraflores. Ambos aprovecharon la desafección popular contra los gobernantes incompetentes. Caldera rompió el sistema bipartidista, mientras que Chávez destruyó el sistema de Punto Fijo. Para Chávez, su llegada al poder se materializaba “también por razones de personalidad, pero en este caso por su predisposición al egotismo y la mitomanía.”²⁸⁴ La personalización del poder estatal profundizaba la dominación carismática que dio posibilidad de calificar el régimen populista como la dictadura. De este modo, el chavismo, concentrando el poder en una sola persona, constituye “un régimen autocrático caracterizado por el militarismo, la militarización del cuerpo social”²⁸⁵.

Pues así ¿hacia dónde va el chavismo? Hasta hoy en día no podemos ver un futuro cierto del chavismo, pero seguro es que si sigue la situación catastrófica como lo que está conociendo el madurismo, el incierto futuro va a devenir el motivo determinante que conducirá al aniquilamiento del propio régimen chavista. Por tal motivo, algunos intelectuales como Hector Valecillos indica que el chavismo avanza hacia el fascismo, aunque se tratará del fascismo chavista, puesto que “Chávez había impulsado la imitación generalizada de muchas prácticas fascistas, incluyendo la militarización extendida de la administración del Estado y sobre todo, el interés

²⁸² Fernando Mires, *Op. Cit.*, p.39.

²⁸³ Elizabeth Burgos, *Op. Cit.*

²⁸⁴ Héctor Valecillos, *Op. Cit.*, p.318.

²⁸⁵ Teodoro Petkoff, *El chavismo al banquillo, pasado, presente y futuro de un proyecto político*, *Op. Cit.*, p.67.

extremo por el poder más que por la política, en lo que no era original”²⁸⁶. Empero, a mi entendimiento, el fascismo anda más allá del chavismo en torno al carácter agresivo y a la distinción absoluta entre la etnicidad buena y la mala. Si deseamos definir el chavismo como una ideología agresiva, la única agresividad es la de los insultos idiomáticos del propio Chávez a contrapelo de los Estados Unidos y de sus simpatizantes.

En fin, resulta razonable el comentario de McCoy respecto al chavismo:

*“El chavismo se basaba en el carisma personal del presidente Chávez, en su retórica neopopulista y en la nueva función de los militares de sostener al régimen de las reducidas rentas petroleras y del deterioro económico. La participación política del chavismo se basaba en formas plebiscitarias de participación de masas, así como también en políticas de movilización para incluir a aquellos que previamente habían sido excluidos de las tomas de decisiones políticas. El chavismo alentó la democracia directa y la participación de las masas a través de elecciones y referendos, fortaleciendo la función de la opinión pública y creando un enlace directo entre el presidente y el pueblo; mientras tanto se debilitaba la intermediación de los partidos políticos y los grupos de interés.”*²⁸⁷

En este sentido, el chavismo jugaba bien sus bazas en torno a la inclusión política del pueblo, mientras que jugaba mal en torno a la construcción de la democracia institucionalizada. Con ello, podemos contemplar algunas medidas posiblemente factibles para frenar el chavismo en decadencia. En términos económicos, ajustar esencialmente la estructura económica enfatizando el papel central de la industria petrolera, pero destruyendo la dependencia cuasi completa de la renta de petróleo. En términos políticos, restaurar la institucionalización de los partidos políticos convirtiéndolos en el mediador entre el Estado y el pueblo, pero evitando su instrumentalización por parte de las élites partidarias. En términos sociales, integrar los sectores sociales a través de la construcción de un nuevo sentido común debilitando la división entre amigos y enemigos pero respetando multiculturas y

²⁸⁶ Héctor Valecillos, *Op. Cit.*, p.55.

²⁸⁷ Jennifer L. McCoy, *¿De democracia representativa a democracia participativa? La transformación del régimen en Venezuela*, *Op. Cit.*, p.320.

multiculturas.

Al fin y al cabo, el chavismo refundaba la república con el mito bolivariano y el Socialismo del Siglo XXI, pues incluía en gran medida las masas populares en terrenos políticos por la vía legítima. Su carácter populista trajo consigo la dominación carismática, mientras el excesivo personalismo dio lugar a la inclinación hacia el despotismo. El chavismo continuó las estructuras económicas del puntofijismo compartiendo en el fondo los riesgos del modelo rentista petrolero. Así que se puede decir que el chavismo es un gigante político pero un enano económico. Por varias razones, muchos intelectuales consideran el chavismo como un régimen híbrido (de democracia limitada), con el autoritarismo, incluso con el fascismo. Aquí no quiero negar sus insuficiencias, pero me gustaría entenderlo desde otro aspecto.

Pues Chávez dio la esperanza a un pueblo desesperado, logró hacer creer a los pobres que podían tomar las decisiones estatales y controlar sus destinos por sí mismos. En efecto, Chávez había recuperado exitosamente las ambiciones de las clases populares de participar en la gobernación nacional. Esto hacía que los sectores pobres, o sea, excluidos anteriormente, entraran en la arena política, controladas por las élites desde hace mucho tiempo, y lo hizo mediante el acceso abierto a nuevos sectores sociales. Eso produjo nuevas esperanzas y dio nuevas fuerzas a los cambios no sólo para el subcontinente latinoamericano, sino también para todo el mundo.

Capítulo IV. Bolivia: Del movimiento cocalero a la democracia plebeya

Bolivia es uno de los países más pobres del mundo en términos económicos; pero, en términos culturales indígenas, uno de los Estados más ricos. En este sentido, la trayectoria del desarrollo político de esta tierra, llena de aspectos económicos y culturales polarizados, será un ejemplar relevante para comprender de manera análoga lo que está sucediendo en América Latina. Me refiero sobre todo a las movilizaciones de masas en contra de la estructuración jerárquica colonializada. Y en la época postimperial, los movimientos populares bolivianos implican nuevos modelos para lograr la emancipación y la inclusión de los pueblos indígenas. También será el microcosmo de las luchas de las naciones subalternas contra la exclusión permanente en el ámbito global. Siendo un país con una población mayoritariamente indígena, Bolivia no puede ni quiere desprenderse del factor indio en torno a la construcción del Estado democrático. Sin embargo, ni el criollismo ni el indigenismo llegó a ser el factor libertador ideológico de los subalternos indígenas, puesto que había “dos Bolivias” en el interior, una incluida y otra excluida. De esta manera, la fragilidad de esta situación provocó un vacío de poder que dio lugar a movilizaciones sociales en las que resaltaban los movimientos cocaleros que encabezó el MAS y la irrupción de El Alto. La “Guerra del Agua” y la “Guerra del Gas” marcaron el giro decisivo del anhelo popular, que impugnó la posición de poder de los dominantes criollizados e indigenizados e impulsó la participación propia en la elección presidencial. A partir de la toma de poder, el MAS, conducido por Evo Morales, empezó la construcción del Estado plurinacional a través del diseño de García Linera, articulando el indianismo con el marxismo a fin de llevar a cabo la democracia plebeya.

4.1. La fragilidad de Bolivia en la época postimperial: criollismo e indigenismo

Desde la óptica de Gallardo, en Bolivia había dos naciones, *la nación invasora* y *la nación invadida*²⁸⁸. En este sentido, podemos visibilizar que, en el periodo colonial, la nación invasora era sin duda la española y la invadida, la indígena, dado que no existía la nación boliviana; en el periodo republicano, la nación invasora era la criolla, y la nación invadida, la indígena, y esta época hace referencia a un proceso de criollizar de manera deseuropeizada a toda la sociedad boliviana; a partir de la revolución de 1952 y el desarrollo del indigenismo, el nacionalismo revolucionario se vinculó con la clase obrero-minera fundando un nacionalismo indigenista, que fue destruido momentáneamente por la dictadura militarista bajo la alianza con la clase campesina. En aquel entonces los indigenistas prestaron más atención a las fuerzas obrero-mineras. Con la caída de la industria minera y la implementación del neoliberalismo, la clase obrero-minera venía teniendo cada vez menos importancia en el terreno político, y en cambio, el campesinado se elevaba a la nueva posición dominante de la constelación histórica. Así que el nacionalismo indigenista se veía fragmentándose por la razón de la implantación extensiva de movimientos sociales, sobre todo de los campesinos indígenas. Por ello, surgió el indigenismo multicultural con el fin de sustentar el criollismo que siguió aprovechándose del empeño de ser incluidos por parte de los subalternos indígenas. Sin embargo, esta vez los indios ya no querían ser subordinarios, sino tomar la decisión por sí mismos. De esta manera, se apreciaba la fragilidad del criollismo y el indigenismo, mientras se iban construyendo el sujeto, la hegemonía y el discurso de los pueblos originarios.

La identidad del Nuevo Mundo ha sufrido modificaciones plurales en distintas fases históricas, desde la Hispanidad en la época de la conquista hasta la imitación eurocentrista que exceptuaba a España en la época poscolonial; desde la imagen hispánica hasta el imaginario autóctono; desde la latinoamericanización hasta el

²⁸⁸ Mayarí Castillo Gallardo, *Movimiento cocalero en Bolivia. Violencias, discurso y hegemonía*, en *Gazeta de Antropología*, n.º 20, artículo 35, Editores de Universidad de Granada, Granada (España), 2004, p.3.

plurinacionalismo. Sabido es que al comienzo, las guerras de independencia hispanoamericanas, dirigidas por los criollos, no se levantaron contra los españoles sino contra los franceses²⁸⁹. La Constitución de Cádiz fue el catalizador de la divergencia fundamental entre los criollos y la metrópoli, y de la construcción de su propia identidad latinoamericana. Desde allí ya se había formado el consenso colectivo antiespañol y latinoamericano de los criollos, y le procedió a las rebeliones contra los conquistadores hispánicos emprendiendo la tarea de construir la identidad criolla latinoamericanizada. Se puede decir que la construcción y evolución de la identidad criolla plasmaban el itinerario principal para formar el sujeto político en el caso de Bolivia hasta el final del siglo XX. A lo largo de su dominio, el criollismo no consideraba al indio como el sujeto político sino a lo sumo como elemento del discurso social y cultural. De hecho, la nación invasora siempre era la criolla y la invadida, la indígena. Lo único que se iba transformando con el tiempo sería la postura de distintas fracciones de esta nación invadida. Después de la revolución de 1952, el MNR (Movimiento Nacional Revolucionario) engarzó el nacionalismo con la clase campesina a través de la reforma agraria, redistribuyendo las tierras a los indígenas, con la clase obrero-minera como bandera, mediante la que Juan Lechín, el director del sindicato obrero, asumió la vicepresidencia estatal. No obstante, la esencia criollista del MNR no permitió el creciente poder sindical²⁹⁰, dando lugar a la ruptura entre el criollismo y los trabajadores. Hasta 1974, la masacre de Cochabamba iba quebrantando la ilusión campesina puesta en los dominantes criollos y militaristas.

Pese a que el anticriollismo era el objetivo común tanto de los obreristas como de los campesinistas, ambos practicaban luchas con divergentes metodologías estratégicas; es decir, los obreristas se basaban en los movimientos obrero-mineros nacionales, y los campesinistas, en los movimientos cocaleros departamentales. Esta heterogeneidad produjo la diferencia en el destino político de ambas partes. Al final se debilitó la clase obrera por la decadencia de la época minera de estaño y por la

²⁸⁹ Sergio Guerra Vilaboy, *El dilema de la independencia: las luchas sociales en la emancipación latinoamericana (1790-1826)*, segunda edición, edit. Fundación Universidad Central, Santafé de Bogotá, 2000.

²⁹⁰ Herbert S. Klein, *A concise history of Bolivia*, second edition, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 2011, p.188.

cristalización del modelo neoliberal. Al mismo tiempo, las movilizaciones cocaleras empezaron a marcar el acento de las luchas populares anticriollistas y antineoliberales. Y la “Guerra del Agua” y la “Guerra del Gas” coadyuvaban con certeza a impulsar el monopolio político-legítimo del indio anteriormente subalternizado e inferiorizado por parte del criollismo.

El indigenismo contemporáneo acometió la tarea de modernizar a los indígenas marginados observando sus culturas, historias, situaciones actuales y el vínculo con la sociedad civilizada.²⁹¹ Y según Henri Favre, la mayor parte de los indigenistas son criollos o mestizos.²⁹² De este modo, resulta bien difícil solucionar las cuestiones del indigenismo para una casta no-indígena. Por lo general, un indigenista autóctono será el mejor practicante del indigenismo por su propia naturaleza. El presidente actual de raza indígena de Bolivia, Evo Morales, será un ejemplar convincente, aunque le queda un largo camino a fin de alcanzar la utopía latinoamericana. Pero ya no hace referencia al indigenismo, sino al neoindigenismo o al indianismo. En este sentido, debemos conocer la avenencia y la desavenencia entre ambos conceptos.

Indigenismo e indianismo son dos corrientes ideológicas contrapuestas aunque homogeneizadas en el slogan de la búsqueda de los beneficios de los indios, destruyendo su condición excluida y marginalizada. Lo más significativo consiste en que, por un lado, los indigenistas plasman el perfil político-social integrando a los indígenas desde la perspectiva de que los pueblos originarios no dejen de ser subordinarios al bloque dominante, criollo o mestizo, tanto en términos culturales como en políticos; por otro lado, los indianistas programan el horizonte de la nación indígena, con el fin de desplegar las alternativas para la construcción de la hegemonía legítima del indio, a través de la constitución del sujeto político indígena, sin dejar de lado sus identidades esenciales como lo hecho de los indigenistas. En el caso de Bolivia, el indigenismo moderno emergió como el socio del liberalismo, pretendiendo incorporar a los indios en la sociedad *blanqueada* por medio de la construcción de la

²⁹¹ Por lo menos, desde un punto de vista de los dominantes, cualquier sociedad que sea manejada por ellos es la civilizada e ilustrada.

²⁹² Henri Favre, *el indigenismo*, edit. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1998. A diferencia del indianismo que se trata del mismo estudio indigenista, empero, los indianistas son indígenas. Y al revés, los indigenistas son criollos y mestizos.

hegemonía criolla. De tal forma, el indigenismo se combinó con el criollismo justificando la dominación de la clase blanca en el ámbito internacional, mientras en el nacional, se consolidaba el poder criollo-mestizo.

El nacionalismo revolucionario implicaba una transformación relevante del criollismo que residía en reconfigurar el Estado-nación desde la perspectiva multicultural indigenista. El multiculturalismo reconoció la variedad cultural de los pueblos autóctonos ignorando sus necesidades económicas y políticas. De esta manera, el indianismo, iniciado por Fausto Reinaga, surgió de la impugnación del proyecto indigenista como una incorporación ficticia de los indios en tanto “neocolonización humanizada”. En este sentido, el indigenismo coartaba el imaginario político del indio. Empero, la llegada del marxismo al terreno latinoamericano parecía traer nuevas posibilidades, pues así el indigenismo se articuló con el marxismo heterodoxo. Para Bolivia, el debilitamiento de la clase obrero-minera golpeó fuertemente la utopía del marxismo indigenista, representada por José Carlos Mariátegui. Por ello, desde la década de 1980, los movimientos cocaleros, en lugar de movimientos obrero-mineros, acuñaron el eje principal de las luchas sociales.

De acuerdo con Chamorro, “en los años 80, el sujeto de los movimientos cocaleros hacía referencia al discurso campesinista, y en los años 90, al discurso indigenista.”²⁹³ Ciertamente tiene la razón, dado que en los años 1980, los movimientos cocaleros se fundaron sobre la base de fuerzas campesinas nutriéndose de las irradiaciones revolucionarias del sindicalismo obrero; y en los años 1990, ellos identificaron la urgencia de movilizar a todos los subalternos indígenas (campesinos y obreros) para participar en la decisión estatal. Sin embargo, el discurso indigenista requería del respecto a las culturas indígenas construyendo el multiculturalismo, sin dar cuenta de su propensión a la incorporación política y al desarrollo económico integral. En este sentido, Chamorro no tiene toda la razón.

Las necesidades materiales de los cocaleros (como abolir los decretos para erradicar plenamente la plantación de hoja de coca, al revés, expandir su superficie de

²⁹³ Juan Carlos Chamorro, *Movimientos en Bolivia*, en *Fjerne Naboer*, véase en <<http://www.fjernenaboer.dk/pdf/bolivia/Movimientes%20sociales.pdf>>. (Consultado: el día 15 de diciembre de 2017).

cultivo legal e industrializarlo) y las simbólicas (como ser reconocidas no sólo sus culturas tradicionales sino también sus identidades sustanciales, a fin de reconstruir el sujeto político por parte de los pueblos indígenas) pusieron de manifiesto la fragilidad del indigenismo. En consecuencia, desde la “Guerra del Agua” que fue la gota que colmó el vaso, el nacionalismo criollista venía siendo sustituido por *el nacionalismo que se pone el poncho*²⁹⁴. En cambio, ya no se trataba del indigenismo sino del indianismo. De hecho, en cierta manera, el indianismo va más allá del indigenismo, reorganizando al *pueblo indígena para que transite desde el indigenismo hasta la autonomía política*.²⁹⁵ De esta manera, la construcción de hegemonía indígena se despliega por la vía del indianismo que se ha convertido en la ideología dominante del Estado plurinacional de Bolivia.

El neoliberalismo había marcado la incapacidad del criollismo apelando a fuerzas exteriores con la finalidad de resolver las problemáticas interiores; asimismo, el ascenso de la clase campesina por los movimientos cocaleros había señalado la debilidad del indigenismo. Por ello, en la etapa postimperial eran precisamente estas fragilidades las que posibilitaban la reconfiguración del sujeto político a través de una serie de movilizaciones populares e irrupciones sociales.

4.2. Los conflictos de movimientos cocaleros y la irrupción de El Alto: Evo Morales

De acuerdo con Álvaro García Linera, el actual gobierno boliviano, dirigido por Evo Morales, es *un gobierno de Movimientos Sociales*²⁹⁶. En este sentido, podemos visualizar el fundamento de las fuerzas dominantes de la nueva Bolivia, que consiste en las movilizaciones populares marcadas por: la “Guerra de Agua”, desplegada en el Departamento de Cochabamba en 2000; y la “Guerra de Gas”, en la ciudad de El Alto

²⁹⁴ Hervé Do Alto, “Cuando el nacionalismo se pone el poncho”, *una mirada retrospectiva a la etnicidad y la clase en el movimiento popular boliviano (1952-2007)*, en *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Maristella Svampa y Pablo Stefanoni (compiladores), El Colectivo, Clasco, Buenos Aires, 2007, p.21.

²⁹⁵ Consuelo Sánchez, *los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglos Veintiuno Editores, México, D.F., 1999.

²⁹⁶ En *Sesión Inaugural de la Legislatura 2014-2015 de la Asamblea Legislativa plurinacional*, La Paz, 22 de enero de 2014.

en 2003. Estas revueltas ponían de manifiesto explícitamente la profundización de contradicciones entre sectores locales y centrales en torno al modelo neoliberal, establecido por la *Nueva Política Económica* en el periodo de la gobernación de Víctor Paz Estenssoro. Sin duda alguna, los movimientos de productores de hoja de coca en Cochabamba formaban parte esencial de las luchas antineoliberales, y las protestas aldeñas intensificaban el conflicto entre el centralismo paceño y la autonomía regional. Desde allí venía llegando la culminación insurrecta de la parte de cocalero-campesina y obrero-indígena. Eso es lo que ha definido García Linera como *el proceso de cambio* en el que iban reconfigurándose las identidades de parte subalterna, el elemento fundamental del MAS; y a la vez, abriendo pasos a la construcción de hegemonía popular a través del triunfo electoral presidencial del aymara Evo Morales.

El giro izquierdista de 1952 hizo que los campesinos se asociaran con los nacionalistas revolucionarios para lograr la reforma agraria de 1953 que impuso la redistribución de tierras, en la medida en que la clase campesina se había calificado como el socio del sujeto dominante, y parecía que estaba desprendiéndose del estado subalterno. Sin embargo, la revolución de 1952 no surgió sobre la base de las fuerzas rurales, sino de las sindicales mineras bajo la dirección de la clase media. Es decir, el imaginario identitario posrevolucionario procedió del sentido común dominante, o del nacionalismo revolucionario, al que venía incorporándose la identidad minera. Debido a que en la “época del estaño” este mineral forjaba el eje fundamental de la economía boliviana asentado en la exportación de materias primarias. No obstante, la identidad minero-obrera todavía se encontraba en el margen del poder. Si nos imaginamos que el terreno político fuese tres círculos concéntricos, no cabe duda de que la identidad nacionalista revolucionaria quedaría en el punto central, la identidad minero-obrera en el marginal, y la identidad campesina en el periférico.

A medida del hundimiento de la “época del estaño” en la década de los 80, los mineros tradicionales ya no eran el sujeto fundamental en el COB (Central Obrera Boliviana). De esta manera, la organización campesina empezó a jugar el papel decisivo en las actividades sindicales nacionales resaltando el MRTK (Movimiento

Revolucionario Túpac Katari), que sobre todo en el 1985 participó en la elección presidencial y que consiguió el 2% de los votos. Aunque eran pocos los simpatizantes, todo eso permitió constatar un fenómeno sin precedentes en el mercado político de Bolivia, que hacía referencia a la desilusión del campesino-indígena respecto a la pretensión de ser incluido por la vía legal. A partir de aquel entonces, las luchas cocaleras de Chapare se convirtieron en el eje principal de la organización de todas las etnias indígenas bolivianas que se entregaron a poderosos movimientos sociales. De hecho, al principio, los movimientos cocaleros no exigían más que el respeto oficial a su derecho de cultivar la hoja de coca, a su costumbre cultural y étnica; es decir, a su identidad tradicional de pertenencia indígena. Sin embargo, la divulgación sucesiva de la *Plan Trienal de Lucha contra el Narcotráfico* y la *Ley de Sustancias Controladas* agudizaba los conflictos entre los cocaleros dominados y los neoliberales dominantes. Como indicaba Mayarí Castillo Gallardo, «las relaciones entre movimientos cocaleros y el gobierno central [en los años 1980 y 1990], se podían sintetizar, como “desencuentros, enfrentamientos, represión y resistencia”»²⁹⁷. De esta forma, los cocaleros habían percibido que las luchas deberían desplegarse reconstituyendo una identidad homogeneizada de todos los subalternos campesino-indígenas.

Por lo cual, los requerimientos identitarios de movimientos cocaleros se habían predeterminado como el sentido común subalterno. «La identidad cocalera surgió como una identidad alternativa a la identidad india o de pobre urbano, pues toma elementos del sujeto indígena y también del sindicalismo minero.»²⁹⁸ De hecho, a partir de la revolución de 1952, el sindicato se iba convirtiendo en la organización radical de los movimientos sociales admirando el potencial de tal estructura. Así que en la zona urbana predominaba el sindicato obrero-minero, y en la rural, el sindicato campesino-indígena. Por la caída de la industria del estaño en los 80, los ex-mineros se desplazaban hacia el oriente, y fueron estos mineros relocalizados los que difundieron las irradiaciones de luchas sindicales en las regiones del cultivo de hoja de coca. Como la historia de los movimientos obreros y mineros se presentó como un

²⁹⁷ Mayarí Castillo Gallardo, *Op. Cit.*, p.2.

²⁹⁸ *Ibid*, p.6.

proceso de sublevaciones reactivas, José Antonio Arrueta (1994:24) calificó la identidad cocalera como la identidad reactiva.

Para Amin Maalouf, hay dos tipos de identidades, “identidades horizontales e identidades verticales”²⁹⁹, es decir, respectivamente son identidades reactivas (mediante la elección, la xenofobia, la mimesis y la integración de grupos ajenos) e identidades heredadas. Y según Rumbaut, «la identidad reactiva es la reacción de una identidad defensiva y solidaria que surge como defensa y reacción a los prejuicios y a la hostilidad de la sociedad hacia la identidad de un grupo»³⁰⁰. En este sentido, se puede decir que los grupos subalternos prefieren defender las identidades excluidas o rechazadas a las identidades reconocidas. Lógicamente esto es así porque las identidades incluidas subalternas concuerdan con el sentido común dominante, justamente con las identidades excluidas que determinan el estado marginado de los subalternos. Por lo tanto, hay de hacer algo para que sea reconocidas a nivel estatal y nacional las identidades excluidas, para que hablen los subalternos, y para que no sean subalternos. Por todo eso, podemos llegar a conclusión de que la identidad cocalera no sólo es una identidad reactiva, sino también es una identidad vertical.

Es fácil entender la identidad vertical o heredada que apunta al carácter general enraizado y aglutinado en un grupo determinado de generación a generación. Pero, es poco costoso para comprender la identidad reactiva. En el caso de los movimientos cocaleros, la identidad reactiva se refleja en torno a la resistencia permanente mediante bloqueos de caminos hasta manifestaciones de huelga de hambre, a las polifías antidrogas, concebidas por los gobiernos de los años 80 y 90 bajo presión del imperialismo norteamericano. Los yanquis intentaban erradicar de manera plena la plantación de hoja de coca en Bolivia confundiendo la cocaína con la coca. Por tal motivo, los cocaleros luchaban contra la militarización de zonas de cultivos de hoja de coca y las polifías antidrogas considerándola como una variedad del neoracismo,

²⁹⁹ Blanca Deusdad, *El respeto a la identidad como una forma de inclusión social: interculturalidad y voluntariado social*, en *Educatio Siglo XXI*, Revista de Facultad de Educación de Universidad de Murcia, Vol. 31, nº1, Murcia, 2013, p.98.

³⁰⁰ Ibid, p.100. También se ve en Rubén G. Rumbaut, *Reaping What You Sow: Immigration, Youth, and Reactive Ethnicity* (Cosechar lo que siembras: inmigración, juventud y etnicidad reactiva), en *Revista Applied Development Science*, 12(2), Taylor & Francis Group, LLC, California (USA), 2008, p.110.

debido a que los gobernantes neoliberales hacían equivaler indiferentemente al cocalero con el narcotraficante. En este proceso en el que se reconstituía la identidad cocalera. Según María Teresa Pinto³⁰¹, los cocaleros estaban constituyendo sus requerimientos legales mientras impugnaban el Estado neoliberal en torno a la voluntad de excluir los sectores de cultivos de hoja de coca. Además, la hoja de coca es el símbolo cultural del Inca, se trata de hoja sagrada de las étnias indígenas, y la erradicación completa de la hoja sagrada pondrá de manifiesto explícitamente la denegación de la tradición del pueblo originario; es decir, significa el autorechazo al pasado, el autodesconocimiento de sí mismo y de las naciones que forman parte mayoritaria del Estado.

Hasta aquí podemos visibilizar los caracteres antineoliberales y antiimperialistas de la identidad cocalera. Asimismo, los cocaleros pretendían convertir los conflictos regionales en contradicciones nacionales movilizándolo tanto a los subalternos departamentales como a los de todo el país. En efecto, las movilizaciones cocaleras, pilotadas por Evo Morales, marcaron el sentido fundamental de todos los movimientos populares, que no sólo consistía en la inclusión cultural sino también en la política y la económica.

En el caso de El Alto, las protestas de 2003 o la “Guerra del Gas”, en contra de la venta de hidrocarburos a México y Estados Unidos mediante puertos chilenos, trazaba la precariedad del terreno político boliviano. Lo más importante de esta insurrección no residía en sus formas o modelos de lucha, sino en la irrupción en una ciudad previamente dominada por la clase obrera. A partir de la derrota de la “época del estaño”, los mineros y obreros venían debilitándose en la COB, y la estructura campesino-indígena se transformaba en el protagonista sindical. Por ello, la identidad minero-obrera no destacaba en los movimientos sociales de los 80 y 90 en los que prevalecía la identidad cocalera indígena. Y la “Guerra del Gas” había superado el debilitamiento de la clase obrera, reconstituyéndola en el protagonismo antagónico. Aunque los obreros eran mayoritarios en El Alto, las protestas altas no sólo

³⁰¹ María Teresa Pinto Ocampo, *Entre la represión y la concertación: los cocaleros en el Chapare y en el Putumayo. Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe*, CLASCO, Buenos Aires, 2004, p.26.

operaban con el sujeto obrero, sino también con el indígena aymara. Por lo cual, “la identidad social de El Alto es plural, heterogénea y diversa debido a las diferentes migraciones que recibió la ciudad.”³⁰² Tenemos que considerar que en los campos altos todavía mantienen la estructura del Ayllu que era una comunidad colectiva del Inca y constituye el imaginario de los indios. En este sentido, en la comunidad aymara no reconocía la propiedad privada, y la privatización del hidrocarburo obligaba a ellos a levantarse luchando por sí mismos. Así que podemos concluir que la identidad de sublevación alta consistió en la hibridación entre la identidad minero-obrera y la campesino-indígena. Aún predomina la identidad obrera en El Alto, pero en el ámbito estatal se subraya la identidad del pueblo indígena.

A juzgar por Raúl Prada, “el movimiento campesino del altiplano y del Chapare son sintomáticos (de los crecientes desempleos, pobreza y otras dificultades sociales por la efectucción del modelo neoliberal) [...], es una forma de pensar del tipo de sociedad a construir [...]. El movimiento social no se satisface plenamente hasta crear un nuevo Estado.”³⁰³ En este sentido, los movimientos cocaleros y la irrupción de El Alto abrieron pasos para la reconstrucción de una nueva hegemonía plebeya sobre la base de la identidad indígena que marcó la estructuración fundamental de los movimientos populares desde el 2000 hasta hoy en día.

El fracaso de la Guerra del Chaco sumergió a todo el país en la inquietud y la decepción por la incapacidad de los republicanistas bolivianos, dando lugar a la ruptura de la hegemonía del nacionalismo tradicional. Bajo estas circunstancias, en la década de 1940 se fundaron consecutivamente varios partidos políticos como el PIR (Partido de Izquierda Revolucionaria), el MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) y el POR (Partido Obrero Revolucionario), destinados a construir nuevas estructuraciones políticas. En consecuencia, la revolución de 1952 que encabezó el MNR, reconstruyó el sujeto político estatal a través de la revisión de la historia y la memoria aspirando a implantar la hegemonía nacionalista revolucionaria.

³⁰² Florencia Puente y Francisco Longa, *El Alto: los dilemas del indigenismo urbano. Entre la insurrección y el clientelismo*, en *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Op. Cit., p.99.

³⁰³ Foro: *¿Hacia donde va Bolivia y El Alto en la actual crisis Económica, Política y Social?* Memoria 2003, Programa Urbano de El Alto, CEDLA, El Alto, 2003, pp.18-19.

Para Antonio Gramsci, “la hegemonía juega como el conjunto de grupos de la sociedad, donde el dominante establece un liderazgo moral, político e intelectual sobre sectores subordinados, haciendo que sus intereses sean los intereses de la sociedad.”³⁰⁴ De esta forma, la hegemonía del MNR sobre la base del sindicalismo obrero-minero devino exitosamente en hegemonía estatal. No obstante, el sujeto obrero-minero iba perdiendo su protagonismo en la nueva hegemonía nacionalista por el motivo de la propensión derechista del MNR. Durante las épocas militaristas, más bien la clase campesina, en lugar de la obrera, se elevó a socio de los gobernantes, y seguía siendo el sujeto excluido del terreno político. El ocaso de la industria minera imposibilitaba la construcción de la hegemonía obrera-minera y a la vez, posibilitaba la formación de la nueva hegemonía interpelando a las fuerzas campesinas. Por ello, los productores de hoja de coca iban plasmando el nuevo sujeto nacional campesino-indígena, por medio de los movimientos populares, reconstituyendo la identidad homogénea de los pueblos originarios. Por eso señaló Laclau que, “la hegemonía es el mecanismo que constituye los sujetos mediante una interpelación; dicha interpelación es capaz de articular distintas posiciones de los agentes, otorgando una cierta unificación ideológica”³⁰⁵.

Siendo la planta tradicional, la hoja de coca servía de componente fundamental en la economía nacional boliviana desde los años de 1970³⁰⁶, situación que se mantuvo en la década de 1980, cuando llegó a ser el cultivo más importante del país. Sin embargo, erradicar de manera violenta y militarizada el cultivo (legal e ilegal) de hoja de coca, fragmentaba la utopía cocalera alentando la irrupción de sublevaciones sociales. A medida que tuvo lugar la profundización de los movimientos populares, los dirigentes visionarios del sindicalismo campesino-indígena, como Evo Morales, visibilizaron que era necesario formar un nuevo discurso político para luchar contra la hegemonía neoliberal e imperial por una vez más democrática y legítima. En realidad,

³⁰⁴ Antonio Gramsci, *Hegemonía, Estado y sociedad civil en la globalización*, [citado por Dora Kanoussi], Plaza y Valdez Editores, Madrid, 2001, p.19.

³⁰⁵ Mayarí Castillo Gallardo, *Op. Cit.*, p.3.

³⁰⁶ Herbert S. Klein, *Op. Cit.*, pp.246-247. “La ascendente necesidad de cocaína en el mercado internacional medicinal y de narcotráfico en los años de 70 estimuló la producción y exportación de hoja de coca, su plantación concentrada tradicionalmente en Chapare y las valles de Yungas, y posteriormente se amplió su plantación y se formaron sucesivamente los nuevos centros comerciales de ese cultivo como Santa Cruz y Conchabamba.”

consideraban que la legitimación del discurso indígena era la premisa para construir la nueva hegemonía, la nueva dominación y el nuevo poder. Aquí se inspiraron en Gramsci para quien “la hegemonía cristaliza en la intervención del poder sobre la vida cotidiana de los sujetos; en colonización de todas y cada una de sus esferas, que ahora son relaciones de dominación”³⁰⁷.

En este contexto complicado, el MAS subió al escenario político con el respaldo de la alianza indígena-campesina, y desde allí los espacios políticos, que se habían creado por la impotencia del gobierno neoliberal, comenzaron a ser reocupados de manera irreversible por el bloque anteriormente excluido. La elección como diputado departamental de Evo Morales resultó patente y factible y de este modo se expresó el deseo de las clases dominadas de dejar de ser subalternos. La “Guerra del Agua” abrió el paso para romper la hegemonía neoliberal posibilitando la construcción del discurso campesino-indígena, y la “Guerra del Gas” forjó una homogeneización a nivel nacional del nuevo sujeto político campesino-indígena-obrero. Todo esto coincidió con lo que ha indicado Javier Balsa: “una hegemonía construida como *alianza de clases*; una hegemonía construida como *dirección intelectual y moral*; una hegemonía construida como *la transformación de los modos de vida* de las clases dominadas.”³⁰⁸ Y en 2005, una nueva hegemonía se fundó a través de la victoria de la elección presidencial de Evo Morales, la cual se puede definir, según García Linera, como la hegemonía plebeya, la hegemonía indianizada y la hegemonía plurinacionalizada³⁰⁹.

4.3. La trayectoria de Álvaro García Linera

Para Álvaro García Linera, hay varios conceptos radicales en términos de la

³⁰⁷ Rafael Rodríguez Prieto, José María Seco Martínez, *Hegemonía y Democracia en el siglo XXI: ¿Por qué Gramsci?* en Revista *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* (CEFD), Editores: Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, N° 15, Madrid, 2007. Véase en <<https://www.uv.es/CEFD/15/rodriguez.pdf>>. (Consultado: el día 15 de diciembre de 2017).

³⁰⁸ Javier Balsa, *Las tres lógicas de la construcción de la hegemonía*, en Revista *Theomai*, N° 14, Buenos Aires, Editor Prometeo, 2006, pp. 16-36.

³⁰⁹ Obviamente, un gobierno de movimientos sociales ejerce una hegemonía plebeya, un gobierno del bloque dominante indianizado aspira a una hegemonía indianizada, un Estado plurinacional sustenta una hegemonía plurinacionalizada.

política, entre ellos se resaltan los siguientes: el Estado, la nación, la democracia, el indianismo, el marxismo, el socialismo comunitario y la potencia plebeya. Todo eso forma parte de la trayectoria política de García Linera.

4.3.1. El Estado

La concepción del Estado es una de las más fundamentales que asenta la base de las creencias sobre el mundo capitalista.

4.3.1.1. La teoría clásica del Estado weberiano

Max Weber, es uno de los fundadores más importantes de la teoría sobre el Estado moderno. Es Weber, quien dice que el Estado como monopolio de la violencia legítima, pero sólo de la violencia legítima. Weber, tiene una visión, en cierto modo, mínima del Estado. Monopolio de la violencia legítima, significa que el Estado impide que otros ejerzan la violencia como forma de defender sus intereses o derechos, exclusivamente el Estado está en esta posición. Por eso, el Estado tiene que ser legítimo, porque el Estado no es monopolio de la violencia, es el monopolio de la violencia legítima. “Legítima” significa que se cumple, que se realiza de acuerdo con la ley, no con la voluntad de una parte social, de una sola persona. Una ley que es válida para tí y para mí que es universalmente válida.

En la teoría sobre la legitimidad del poder político, Weber indica que una dominación, un mando es legítimo cuando es considerado valioso tanto por los que mandan como por los que obedecen. Es decir, cuando los valores, desde que manda uno, son aceptables, desde otros valores que tienen que obedecer, esto es, cuando los valores del que mandan y del que obedecen son los mismos. Por eso, la obediencia allí es voluntaria, debido a que la orden que manda es considerada como válida, buena y adecuada por el que obedece. El Estado manda pagar impuestos, y el que obedece considera que es válido pagar impuestos. Esa es la dimensión de la legitimidad³¹⁰.

Para Álvaro García Linera, el Estado en general, «es una estructura de relaciones

³¹⁰ Max Weber, *Economía y Sociedad*, Op. Cit., pp.170-171.

políticas territorializadas.»³¹¹ En cierto modo, en estas relaciones hay una parte estable y una parte inestable. La parte estable es el territorio, la parte inestable es las relaciones. Estas relaciones son flujos, como fluidos de líquidos, de interrelaciones en que cada relación afecta mutuamente, y esto hace que esté continuamente cambiando, porque tiene un tiempo del pasado que está determinando el presente y que está generando actores que continuamente están transformándose. El Estado es permanentemente transformación. Es muy curioso y paradójico porque el Estado significa algo estable, sin embargo, la realidad es inestable, es de flujos. Y esto es siempre así y estas interrelaciones, estos flujos hacen referencia a los dominados y dominantes, es decir, hacen referencia a la gente que manda y obedece. Si hay gente que manda mucho, y tienen que haber gente que obedece mucho. Si hay gente que obedece poco, y tienen que haber gente que manda poco. Se trata de una relación fluida. Pero, no solamente es sobre mando y obediencia, sino también sobre mando y obediencia legítimo. ¿Cómo llamáremos a mando y obediencia legítimo? Establece en general el concepto del Estado, que hace referencia, que exige, que reclama un concepto de mando político, un concepto de legitimación. Y esto se resuelve en relaciones sociales, en flujos sociales, por lo tanto, es un proceso histórico político siempre en construcción, siempre en movimiento.

Debido a que García Linera siempre tiene una vista marxista en varios términos, por eso el siguiente vamos a ver cómo critica Marx el Estado en general. Lo que dice Marx³¹² es que aparte de toda esta justificación racional, el Estado, tiene la capacidad de imponerse por el hábito social naturalizado porque la gente lo ve como natural, como algo que en cierto modo, es lo que se ha hecho siempre, y que es justo porque se ha hecho siempre está justificado seguir haciéndolo. Esto indica que aunque en el origen haya tenido el lugar de fuerza, la violencia, las coacciones, y eso se ha ido suavizando por un tiempo a un hábito que hace no perder la noticia de su origen

³¹¹ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.81. “Estado es una estructura de relaciones políticas territorializadas y, por tanto, flujos de interrelaciones y de materializaciones pasadas de esas interrelaciones referidas a la dominación y legitimación política. Esta relación-Estado siempre es un proceso histórico político en construcción, en movimiento, en flujo.”

³¹² Ibid, p.83. “Para Marx, el Estado como dominación o correlación de fuerzas, y con el tiempo, unas coerciones se han consolidado, olvidando en su origen de imposición, y “naturalizado” como hábito social.”

violento, y que se ha impuesto pacíficamente. Aunque el Estado tenga su origen de violencia, a través de esas prácticas sociales, esas costumbres sociales, se impone como un hábito completamente naturalizado. Esto es propio de todo Estado. Si preguntas a cualquier ciudadano, ¿por qué obedeces? Lo más seguro no es que diga creer mismo lo que creen los gobernantes porque cree en el valor del Estado, sino te dirá que porque lo han hecho siempre, porque el Estado es nuestro Estado, porque el fondo es lo habitual. Y esa práctica es inevitable en el Estado, porque hace que el Estado se obedezca sin razones, por hábito, por costumbre, por sentido común. Y por lo tanto, tienen que justificar, lo que tiene que justificar es la rebelión o la desobediencia. Se obedece porque algo es específicamente injusto, pero no se obedece por algo sea específicamente justo.

Arriba he comentado del Estado en general, y ahora voy a comentar un poco del Estado contemporáneo³¹³. Desde este punto, podemos decir que el más propio del Estado contemporáneo es su capacidad de intervenir en la riqueza pública. El Estado antiguo, es decir, el Estado moderno, desde 1648 en que se firmó la Paz de Westfalia, también aspiraba a obtener el monopolio de la coacción, y de la legitimación política, pero no aspiraba el monopolio de la riqueza pública. Esto es el nuevo, la capacidad que tiene el Estado de la intervención en la producción de riqueza y la economía.

Además, en lo que realmente produce la dimensión simbólica del Estado, y su dimensión de legitimidad, como aquí vemos³¹⁴. La dimensión simbólica del Estado es justamente la creencia en su necesidad. No podemos tener la paz sin el Estado, el Estado es necesario para la paz; no podemos tener la justicia sin el Estado, el Estado es necesario para la justicia. Por lo cual, el Estado es el símbolo de aquello que hace el que permite que exista, símbolos de proceso, de riquezas, de paz, de justicia, etc. Esas cosas son sólo por el Estado que existe, son las que afirman su valencia

³¹³ Ibid, p.84. "El Estado contemporáneo es como un proceso de construcción histórica de dominación a partir de tres grandes monopolios: de la coerción, de la riqueza pública y de la legitimación política en el que cada uno de estos tres grandes monopolios a la vez ha sido producido por procesos articulados, por correlaciones de fuerzas, de institucionalizaciones de esas correlaciones de fuerza y de legitimaciones políticas. Los monopolios serían como los "átomos" de la "materia" estatal, y las "partículas elementales" de esos "átomos" serían la correlación de fuerzas, la institucionalidad y la legitimidad."

³¹⁴ Ibid. "De cierta manera, la relación-Estado sea una relación paradójica. Por una parte, políticamente no hay nada más material que un Estado, pero, a la vez, no hay nada que dependa más en su funcionamiento, que de la creencia colectiva de la necesidad de su funcionamiento."

simbólica, su estructura simbólica. Por eso, es muy ideal que se pase en creencias, pero es muy material porque permanentemente produce efectos.

Y esa paradoja la mantiene perpetua y constante, la mantiene siempre, la estabiliza, y la condensa, por eso se llama el Estado.

La creencia colectiva, que es la naturaleza ideal, la necesidad de mantener la paz, El Estado lo hace mediante un sistema que condensa constantemente los saberes de producción de la paz. Obviamente no sólo son los saberes de producción de los ejércitos, también son los saberes de producción de paz interior para la eliminación del conflicto, de mediación legal, de establecer la posibilidad de que si alguno interese los más no tenga por qué chocar mediante un jurídico, pero eso se lo alimenta un código, no se alimenta un montón de leyes, no se atreviese el tiempo, y que genera un saber que es productor de materialidad, porque determina cómo tengo yo que explicarle mis intereses para no producir conflictos, o determina los libros de estrategia militar, o determina la construcción material de un ejército, o determina la estructura de una empresa de funciones de barco, y etc., que son efectos completamente materiales. Lo más ideal, es la producción de la paz; pero lo más material, es la producción de toda esa estructura de efectos materiales que está perpetua y constante condensada y estabilizada. Por lo tanto, que permite atravesar el tiempo y permite progresar³¹⁵.

4.3.1.2. La ampliación de la teoría sobre el Estado de parte de Álvaro García Linera

Álvaro García Linera es muy estatista, no es como otros populistas que no admire el Estado, que no acepte el Estado. García Linera es muy estatista, defiende mucho del Estado. Sin embargo, para defender del Estado, es necesario entender sus

³¹⁵ Ibid, p.85. “De igual manera, en la administración interna de la maquinaria, el Estado se presenta como la totalidad más idealista de la acción política porque es el único lugar donde cualquier decisión pensada, asumida y escrita por los gobernantes, deviene inmediatamente en materia estatal, en documentos, informes, memorias, recursos financieros, ejecuciones, etc. Por ello, el Estado es la perpetuación y la constante condensación de la contradicción entre la materialidad y la idealidad de la acción política, contradicción que busca ser superada parcialmente mediante la conversión de la idealidad como un momento de la materialidad (la legitimidad como garante de la dominación política) y la materialidad como momento del despliegue de la idealidad (decisiones de gobierno que devienen en acciones, de gobierno también, de efecto social general).”

funciones, las funciones generales del Estado.

Para García Linera las funciones del Estado son las siguientes: todo el Estado, en cierto modo, es una aspiración de un monopolio, monopolio directivo, monopolio de violencia legítima, monopolio de formación de derecho, monopolio de la coordinación de las fuerzas sociales, monopolio de las riquezas públicas, y etc.

En realidad, García Linera está haciendo una crítica sobre la teoría weberiana del Estado. Al principio, García Linera está de acuerdo con Weber, sin embargo, el Estado no es sólo eso, sino es mucho más. No es sólo el monopolio de la violencia legítima, sino también es monopolio de la dirección, es el monopolio de la propiedad pública, es el monopolio de la coordinación social, es el monopolio de legitimación, de producción de leyes, etc. Por lo cual, lo que está haciendo García Linera es ir más allá de la teoría clásica del Estado, del Estado weberiano.

El Estado tiene que ser la fuente de legitimación, el Estado tiene que ser la fuente de coordinación, el Estado tiene que ser un monopolio de violencia legítima, no se puede permitir que la gente vaya con el arma por la calle a cualquier orden. El Estado tiene que ser una serie de cosas, diferenciar lo que mostramos, es para que no exista una única interpretación sobre el Estado, no exista una única manera la que el Estado cumple sus funcionamiento, hay unas más incluyentes, mientras hay otras más excluyentes. Se considera que el Estado tiene que existir, no es aquel Estado por una interpretación que naturalmente no corresponde a los intereses de las clases populares, esto quiere decir, no corresponde a los intereses universales.

«El Estado como correlación política de fuerzas sociales»³¹⁶, es decir, el Estado como relaciones recíprocas. «El Estado como idea o creencia colectiva generalizada»³¹⁷, y la idea o creencia colectiva generalizada es justamente la base de la legitimidad, la idea o creencia de que los valores del que manda son los mismos que los valores del que obedece. La creencia de que las órdenes que le mandan son órdenes buenas, órdenes valiosas, órdenes en las que cree tanto lo que manda como lo que obedece. Eso es la dimensión de la legitimación del Estado, por esta razón, el

³¹⁶ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.81.

³¹⁷ Ibid.

tercer eje es legitimidad. *Idea o creencia colectiva generalizada*, aquí “generalizada” quiere decir que alcanza tanto las que mandan como las que obedecen. El segundo eje es, «el Estado como una materialidad institucional»³¹⁸, y el primer Estado es la relación de fuerzas. Esto es muy importante, debido a que nosotros no creemos el que manda sea bueno por necesidad, no creemos el que manda sea legítimo por necesidad, creemos que es bueno y adecuado si manda desde la Institución, no desde la persona sino desde la ley, desde la Institución propiamente. Por consiguiente, se trata de una materialidad institucional, lo que hace esta materialidad institucional es organizar la correlación de la fuerza social. El que manda institucionalmente refleja siempre la correlación de fuerzas sociales, no tienen el sentido que el que mande sea una persona sin apoyos y poco representativa. Esto tiene que estar sostenido por fuerzas sociales.

«El Estado como idea colectiva, como sentido común de época que garantiza el consentimiento moral entre gobernantes y gobernados»³¹⁹, la legitimidad es el consentimiento. Uno obedezca, porque reconozca que las creencias suyas y la del que manda son las mismas. Eso consiste en la legitimación política, conforme a Pierre Bourdieu³²⁰, es *monopolio del poder simbólico*, por añadidura, se trata de un monopolio del poder simbólico en la medida en que funda la legitimación. El poder simbólico significa aquí un conjunto de elementos, que tiene creencias adecuadas, que está realizado desde las instituciones adecuadas y realizado por personas adecuadas. De tal manera, el Estado es un poder simbólico porque reúne tales cosas, creencias, instituciones y personas. Y eso le da el político que manda esa dimensión simbólica.

4.3.1.3. La crítica con esta teoría de la forma en que está el Estado burgués en Bolivia

Álvaro García Linera en muchos casos ha criticado cómo se comprendió el concepto de Estado anterior al proceso actual de Evo Morales. Los puntos que ha estado criticando no sólo son puntos del Estado anteriores, sino que también pertenecen

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.82.

³²⁰ Pierre Bourdieu, *Razones Prácticas*, Edición Anagrama, Barcelona, 1997.

a todos los Estados, es decir, los cuales son las características fundamentales de un Estado en general.

Esto es de todo Estado, sea como sea, sin embargo, el problema es que el Estado burgués no es así no cumple esas funciones, las cumple demasiado estrecha, demasiado restrictiva, demasiado limitada, al servicio de una clase, de un grupo social.

Todo el Estado no tiene que ser una construcción monolítica y excluyente, así eran los Estados anteriores, porque excluían a indígenas, a cholos. Todo el Estado no tiene que pasar a ser una imposición y excluyente, esa sólo estaba en el Estado anterior. Era excluyente en sus imposiciones, porque sólo enfocaban en los intereses de los blancos, de los criollos.

Por ello, hay unos elementos del Estado con los que García Linera quiere romper. Hay otros elementos del Estado que García Linera quiere renovar, no quieren romper con ellos. Quiere interpretarlos desde un punto de vista que no sea monolítico, que no sea excluyente, que no sea racial, que no sea monolingüístico, es que el monolingüe pertenece al Estado anterior de Evo Morales, en que sólo había idioma español, no estaban el quechua, el aimara, no estaban varios lenguajes indígenas.

En cierto caso³²¹ García Linera criticaba de manera fundamental el monolingüismo del Estado boliviano anterior, indicando que: «cada idioma es una concepción del mundo»³²², con el idioma, no sólo se impone el idioma, sino se impone toda la cultura, todo un conjunto de normas y símbolos, y toda la cuestión del mundo. ¿Cuál es la concepción del mundo que se impone con el monolingüismo español? Una concepción del mundo que es fundamentalmente la de la “blanquitud”, del hombre del blanco. El español es el idioma del hombre blanco. Si se impone el

³²¹ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., pp.70-71. En Bolivia, en rigor, coexisten varias de nacionalidades y culturas regionales sobrepuestas o moderadamente articuladas. Sin embargo y pese a ello, el Estado es monolingüe y monocultural en términos de la identidad cultural boliviana castellano hablante. Esto supone que sólo a través del idioma español la gente obtiene prerrogativas y posibilidades del ascenso en las diferentes estructuras de poder económico, político, judicial, militar y cultural del país. Pese a una presencia mayoritaria de procedencias culturales indígenas rural-urbanas, la “blanquitud” somática y cultural es un bien perseguido por todos los estratos sociales, en la medida que simboliza el ascenso social y se constituye en un plus simbólico que contribuye a ubicar a los sujetos en una mejor posición en los procesos de enclavamiento y desclasamiento social.

³²² Ibid, p.70.

español hace que el boliviano, el boliviano perfecto sea del hombre blanco, el que habla español. Y para ser un boliviano con todos los derechos sin los deberes, uno tiene que blanquearse, con el idioma, o mediante las fusiones familiares que van a nacer de cada vez más blanco. Sólo así puede uno ascender a la escala social, al poder económico-político-social. Entonces, así se produce con el idioma un “desclasamiento”. Aunque sea indígena, pero si habla bien el idioma español, puede aspirar a promocionarse, a progresar. Y desde este punto de vista, va a blanquear su (cualquier ciudadano) concepción del mundo. Así es el Estado boliviano anterior, criollo, racial y monolingüístico español.

La lengua lleva todo eso consigo³²³. No sólo es versión del mundo, como mencionamos arriba, sino también es forma organizativa³²⁴, porque en el lenguaje se aprecian los saberes, las prácticas culturales, pero también se aprecian el amor a la tierra, porque la tierra se nombra de un modo diferente el lenguaje español y el lenguaje originario, el de los quechuas o de los aimaras. Por lo tanto, es una forma de relacionarse con la realidad de la tierra distinta. De tal forma, el lenguaje es un elemento cognitivo, y al mismo tiempo, práctico. Todo esto permite vivir de un modo diferente la realidad.

Toda la estructura del poder, fundamentales, los jueces, hablan el español; los científicos de las universidades, hablan el español; los banqueros del banco, hablan el español, etc. Las estructuras organizativas se organizan según el español y eso lo que dan poder social. En un monopolio de identidad boliviana, considerada como la identidad blanca. Por ello, «se puede decir que el Estado republicano es el estado de un tipo monoétnico, monocultural, y en tal sentido, excluyente»³²⁵.

«El anclaje estructural primordial»³²⁶ para García Linera es otra palabra de

³²³ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.73. La pluralidad de comunidades lingüísticas y de identidades étnicas son portadas de configuraciones simbólicas diferentes, de visiones del mundo, de formas organizativas, de saberes y prácticas culturales y de apegos territoriales.

³²⁴ Ibid. La mayoría de estas referencias cognitivas y prácticas nunca ha sido integrada a la configuración del mundo simbólico y organizativo estatal legítimo, debido a que las estructurales de poder social se hallan bajo monopolio predominante de la identidad étnica boliviana.

³²⁵ Ibid, p.73.

³²⁶ Ibid, p.82. “Cuando las jerarquías, los procedimientos y los hábitos de la relación-Estado pierden su anclaje estructural primordial, estamos frente a los momentos de “transición” de una estructura de relaciones políticas de dominación y legitimación a otra, es decir, a otra forma de relación-Estado.”

legitimación. Cuando pierdan este anclaje, dice de otra palabra, cuando pierden la legitimidad, significa que las órdenes del que manda no corresponden a los valores que tienen que obedecer. Por lo cual, tenemos una transición, los que obedecen consideran a los que mandan como ilegítimos, como no completamente justos, por eso se inicia una transición, el movimiento se hace el flujo, sea un flujo tranquilo, o sea un flujo intranquilo. Así que ya cambian dominación y legitimación para el paso a otra, a otra forma de relaciones del Estado. De tal manera, el Estado entra en el proceso de cambio. García Linera teoriza las cinco etapas de la crisis del Estado en general³²⁷, con la finalidad de que como el Estado es un flujo, marcar la crisis estatal es fundamental para identificar un Estado en transición, y la cual rellena de manera muy radical el sentido del Estado para García Linera.

Para el vicepresidente boliviano, construir un Estado multinacional es el objetivo de largo plazo para todos los bolivianos en las próximas décadas, sin excluir a los indígenas, la mayoría del país. Se trata de una previsa diferente, ya no parte del Estado, sino de sociedades multinacionales o multiculturales, es decir, aceptan que existen muchos idiomas, muchas culturas, muchas tradiciones, muchos hábitos distintos, muchas relaciones con la tierra. Está hablando García Linera la noción fundamental de relación que hay entre la neutralidad y la democracia liberal³²⁸. Aquí en el Estado, el Estado unitario, en el fondo, el Estado no tiene que hacer nada para promover el idioma español o la blanquitud. Tiene que hacer nada, en el sentido de que si uno entra en la universidad en que se habla el español; en el banco, se habla el

³²⁷ Álvaro García Linera, *Las tensiones creativas de la revolución, la quinta fase del proceso de cambio*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2011, pp.12-28. La primera es: el revelamiento de la crisis. Para el caso boliviano, esta tapa apareció en el 2000, por la Guerra del Agua. La segunda: De consolidarse la discordancia como proyecto político nacional, imposible de ser incorporado en el orden y discurso dominante. Así, se da inicio el “empate catastrófico”. Y esto surgió en Bolivia en 2003 por la movilización social indígena generalizada, la Guerra de Gas. La tercera: Sustitución o renovación fundamental de élites políticas mediante un nuevo bloque político con capacidad de devenir las demandas contrarias en hechos estatales desde el nivel del gobierno. En el caso boliviano eso sucedió en 2005 en el que Evo Morales subió al trono con 54% de los votos. La cuarta: Construcción, reconversión o restitución conflictiva de un bloque de poder desde el Estado, juntando el ideario de sociedad movilizada con la utilización de recursos materiales del Estado. Y eso está en práctica desde el 2006 hasta hoy en día para la nueva Bolivia. La quinta: punto de bifurcación. Desde ese punto, mediante una serie de hechos de fuerza, se ve una transformación radical, consolida duraderamente un nuevo, o reconstituye o recupera el viejo, sistema político, bloque de poder dominante, y el orden simbólico del poder Estatal. Esta última tuvo lugar en 2008, a favor del bloque de Evo Morales, por tres acontecimientos: en agosto, la victoria de reelección presidencial por referéndum; en septiembre, la victoria militar; en octubre, la victoria constitucional.

³²⁸ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.75. “En sociedades multiculturales, ningún Estado es neutro ni ningún demos es resultado de reglas procedimentales de la democracia liberal”.

español, y en muchas entidades sociales. No tiene que haber las normas del Estado que diga que se hable el español. En el fondo mantienen todas estas estructuras organizativas en español, ya es suficientemente coactivo, ya obligan a los ciudadanos que se hablen el español. El Estado, por el contrario, dice: “no, soy neutro, yo no lo impongo, no estoy exigiéndolo, lo exige la universidad, lo exigen el banco.” El Estado es neutro en esos cuestionamientos. Eso es lo que hace García Linera criticándolo. Por ejemplo, los Estados Unidos no tienen idioma oficial, el inglés no es el idioma oficial. El Estado puede decir: “en términos culturales no me meto, uno queda lo que quiera.” Sin embargo, a nivel social, si uno no habla inglés, no tiene las maneras propias de la sociedad blanca, tiene problemas, etc. Por eso, el Estado burgués es el Estado neutro, es decir, el Estado liberal es el Estado neutro. El Estado no se mete en cuestiones de cultura y de idioma, es neutral allí. Pero, en sociedades multiculturales, el Estado no puede ser así neutral, Porque en un Estado multicultural, ¿cómo estamos en condiciones de cumplir las exigencias del monopolio del Estado? Imponiendo una cultura como mayoritaria, como universal. Por lo tanto, en una sociedad multicultural, la apariencia de la neutralidad del Estado se hace imposible, el Estado se vuelve impositivo, dominante y excluyente. Esto es el cuestionamiento.

En sociedades homogéneas, el Estado liberal puede tener la apariencia donde está el Estado neutral, por lo contrario, en sociedades multiculturales, el Estado no puede. O defiende expresamente esta multiculturalidad, o tiene que ser muy coactivo, o tiene que ser muy excluyente. Este punto es interesante, realmente es que en la sociedad multicultural complica la vida del Estado, lo hace más difícil, exige que el Estado tome posición que no sea neutral frente a la cultura. Y tomar decisiones de dos maneras, respetando la multiculturalidad o imponiendo una, siendo incluyente o excluyente, pero ya no neutral. Ahora en Bolivia Álvaro García Linera intenta construir una sociedad multicultural, un Estado que reconozca la multiculturalidad social.

Encima de la teoría weberiana del Estado, García Linera ha hecho una superación de la cual. En la medida en que García Linera amplían los monopolio del Estado, y sobre ¿qué razón? García Linera no sólo deja el monopolio de la violencia

legítima sino que lo amplían monopolio de la dirección al monopolio de la coordinación, al monopolio de la riqueza, porque por medio, obviamente, quiere hacer una síntesis de Weber con Marx. Porque es Marx, el que mantiene que para el desarrollo de la fuerza productiva, para el desarrollo de la producción, el Estado sea la potencial directiva, coordinador y dirigente. Entonces, Álvaro García Linera, es un autor que partirá de la teoría clásica burguesa del Estado, ampliará la teoría del Estado de una posición marxista. Y con eso, hará una crítica al Estado que se encuentra en Bolivia cuando él se incorpora a la lucha política.

4.3.2. Nación

4.3.2.1. La *nación* de García Linera mediante el *sentido común* de Gramsci

La *nación*³²⁹ para Álvaro García Linera está sujeta al tiempo (historia) y al espacio (territorio), y en ciertas medidas, se trata de una capacidad material de articular lo pasado y lo actual. En su más profundo sentido la *nación* aparece como una fuerza intelectual para construir lo colectivo junto con lo individual. De este modo García Linera impulsa una lectura radical sobre la comunidad política y cultural. Es decir, la *nación* constituye la búsqueda de lo común, y funda un tipo de sentido común. Desde el punto de vista de Antonio Gramsci, el sentido común es el ideario colectivo sobre «la concepción del mundo absorbida por los diversos ambientes sociales y culturales en que se desarrolla la individualidad moral.»³³⁰ Es decir, la *nación* es el resultado de los contextos social y culturalmente hegemónicos que han determinado el sentido común. Por su parte, la hegemonía es una forma de gestión estatal que define con antemano el ideario colectivo. Por esta razón, el ideario colectivo es igual que el sentido común. Sin embargo, debemos recordar que el sentido común aquí usado no es un *sentido común vulgar*, sino un *sentido común*

³²⁹ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.119. “Una nación es una comunidad política extendida con la suficiente fuerza interior para persistir en la historia, materializarse en un territorio propio, en prácticas políticas y culturales soberanas, en la idea de un ancestro común y en la voluntad de un destino colectivo único.”

³³⁰ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed, Valentino Gerratana, Turin, 1975, p.1396. <<http://polsocytrabiigg.sociales.uba.ar/files/2014/03/Nun.pdf>>. (Consulta: el día 12 de junio de 2017).

dominante, porque la hegemonía conduce las luchas por la construcción del mismo. De tal manera, se puede decir que el sentido común es, en cierto modo, el sentido dominante en la sociedad, no el sentido común más extendido o invocado, sino el que dirige la propia construcción nacional.

Todo el proceso de formación del sentido común coincide con la construcción de la concepción de la nación³³¹. Para Bolivia, antes de la toma de poder por Evo Morales en 2005, el sentido común boliviano no correspondía al sentido colectivo mayoritariamente vigente en la población; es decir, el sentido común boliviano durante largos periodos históricos no era el sentido común indígena, sino el sentido común criollo, o el sentido común cholo, o el sentido común de “blanquitud”. Lo mismo sucedió en términos de la nación. En la época colonial, en el caso de Bolivia, el sentido común era el sentido de los conquistadores peninsulares y sus herederos, frente al cual el sentido de la comunidad indígena apenas tenía importancia. En la fase republicana, el sentido común hegemónico fue sucesivamente el sentido criollo y el cholo, mientras que el sentido común indígenas sólo logró una importancia oral, sin reconocimiento en la cultura escrita; es decir, en la ley, en la Constitución. Así que el sentido común indígena seguía siendo excluido y separado, debido a que «cada estrato social tiene su sentido común que es, en el fondo, la concepción más difundida de la vida y de la moral.»³³²

De allí que desde el comienzo, la formación de la nación de Bolivia estuvo fuera del alcance de los indígenas³³³, porque en esos momentos la vida material y la intelectual de la clase dominante funcionaban como una cultura hegemónica en la sociedad, que excluía a la cultura del pueblo indígena por medio del racismo. Por lo tanto, para el caso de Bolivia, la cultura hegemónica formaba parte principal del sentido común dominante, y la cultura hegemónica se convirtió en la fuerza decisiva para la determinación de la nacionalidad.

³³¹ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.120. “La nación es la plata forma territorial de las hegemonías primordiales o de larga duración de las sociedades.”

³³² Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Op. Cit., pp.77 y 2271. Véase en <<http://polsocytrabiigg.social.es.uba.ar/files/2014/03/Nun.pdf>>. (Consulta: el día 13 de junio de 2017).

³³³ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.120. “La nacionalidad boliviana emergió de la colonia sin indios.”

Sin embargo, al ser una concepción subjetiva, la nación siempre estuvo y está en vías de cambio por modificación del sentido común, que «no es algo rígido e inmóvil, sino que se transforma continuamente, enriqueciéndose con nociones científicas y con opiniones filosóficas que entran en las costumbres.»³³⁴ Igual que el Estado en cierta medida, la nación no es una concepción fija definida por la ley, sino un concepto variable e histórico predefinido por las costumbres, por las reglas generales morales que reconocen todos los pueblos, por las tradiciones, mitos, construcciones literarias y por muchas otras cosas. Y el Estado pugna por la monopolización del entendimiento de las concepciones del mundo; es decir, quiere ejercer, forjar y controlar la dominación hegemónica sobre el sentido común. Así que el Estado define la nación mediante el sentido común monopolizado por sus instalaciones culturales, ideológicas y políticas, y a la vez, la nación también se autodefine por la comunidad política y cultural. Por ello, la nación para García Linera, no es simple aplicación del “sentido común” gramsciano, sino una profundización racional de tal sentido sobre la base de la historia y la realidad de Bolivia.

4.3.2.2. La nacionalidad boliviana en términos plurinacionales

La nación o nacionalidad es una parte inseparable del Estado, es una concepción del mundo, también es un sentido común, y entonces, la nación es la homogeneización de todas estas cosas en términos de la construcción de la nacionalidad, asentada en un consenso social. Para García Linera, el itinerario de la nación es igualito que el del Estado, pero la nación emergió mucho antes del Estado en Bolivia. En la época precolombina, la nación indígena, aunque dispersa por distintas comunidades, surgió a través de la autoidentificación de los indios con lenguajes, paisajes, mitos y dioses. Aunque no tenía una nación homogeneizada de nivel alto, sea como sea y de cualquier manera, ya estaba allí la nación. En el ciclo emancipatorio y republicano, la base de la gobernación se había ampliado sin romper la marginación de los indígenas en todos los términos, y de esta forma, el sentido

³³⁴ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Op. Cit., p. 2271. Véase en <<http://polsocyttrabiigg.sociales.uba.ar/files/2014/03/Nun.pdf>>. (Consulta: el día 13 de junio de 2017).

común no tenía nada que ver con los pueblos indígenas. Empero, la nueva Bolivia, el Estado de movimientos sociales, el Estado plurinacional, está destruyendo la arcaica lógica en torno a la exclusión indígena de la comunidad nacional.

En la visión de García Linera, la construcción de una nueva nacionalidad dará lugar a tres modificaciones estructurales fundamentales para la sociedad boliviana:

*“El primero, el reconocimiento constitucional e institucional de las naciones indígenas originarias dentro del Estado boliviano; el segundo, este reconocimiento se dará lugar al momento de una ampliación de la base material de la nación boliviana y de las naciones indígenas [...] el tercero, la conformación de un nuevo bloque dirigente y unificador de la identidad nacional boliviana y del Estado, a la cabeza de los Movimientos Sociales indígena-campesino-populares”.*³³⁵

El punto de bifurcación del Estado en 2008, también conocido como el golpe al Estado, consolidó y legitimó el liderazgo del MAS, dirigido por Evo Morales, el primer presidente indígena boliviano. Desde entonces, las utilidades verdaderas del indígena, mayoritario en la población boliviana, empiezan a ser reconocidos a nivel del Estado por la modificación de la ley fundamental. De esta forma, los indios ya no son el tópico excluido, sino el elemento incluyente para la construcción de la bolivianidad. La nacionalidad boliviana ya no rechaza a la nación indígena en la que consiste el factor esencial para la identificación estatal. Se puede decir que, en la nueva Bolivia, el proceso de construcción de la nacionalidad también es el proceso de indianización nacional. Por ello, no cabe duda de que la nacionalidad indígena será la referencia primordial para configuración de la plurinacionalidad estatal.

La nueva Bolivia, el segundo momento, para García Linera, es un Estado de Movimientos Sociales, en el que el indigenismo todavía representa los intereses y las utilidades de burgueses dominantes, porque pugna por la homogeneización de indios en la sociedad criolla o mestiza. Es decir, lo que intenta el indigenismo en este segundo momento es blanquear o mestizar a los indios. Por lo contrario, el indianismo del tercer momento lucha por los beneficios de los proletariados y dominados indígenas, poniendo énfasis dentro de los movimientos sociales en el papel

³³⁵ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.122.

centralizado y avanzado indígena, y destruyendo la lógica de que la identificación indígena sea subalterna e inferior. Pues, en la actualidad, Evo Morales y Álvaro García Linera están construyendo el Estado plurinacional por medio de la reconfiguración del sentido común que se encuentra en la vía de la indianización, mediante la cual la nacionalidad boliviana amplía el contenido y la dimensión de las realidades indígenas recuperando la identidad indígena precolombina, a la vez que, viniendo destruyendo los elementos conservadores coloniales y neoliberales.

Aunque la sociedad boliviana actual es una hibridación intrincada de distintas étnias y culturas³³⁶, la indianización del Estado no significa indianizar a todas las étnias ni a todas culturas, sino construir un país que reconoce multiétnico y multicultural, aunque indianizando el bloque dominante y el sentido común. Para García Linera, el mestizaje no es una materia para destruir la nacionalidad sino para diversificarla, porque con el mestizaje no se trata de una identidad, ni de una nacionalidad, sino de una cultura.³³⁷ En la nueva Bolivia, no habrá diferencias étnicas ni nacionales, sino diferencias culturales; es decir, lo que García Linera está haciendo es homogeneizar la nacionalidad boliviana aceptando la condición multicultural y multinacional, está construyendo la plurinacionalidad en términos políticos, y en términos sociales, la multiculturalidad, con la ayuda de la construcción del socialismo comunitario.

Sin embargo, hay algunos intelectuales, como Silvia Rivera Cusicanqui, que comprende la nación de García Linera interpelándola «como logotipo y como mapa, una tendencia a la totalización autoritaria de la nación territorial y una visión del gobierno como administrador colonizado de sus estructuras subyacentes.»³³⁸ En cierto modo, Rivera Cusicanqui tiene la razón indicando el carácter colonial de la clase dominante en Bolivia, es decir, la lógica colonial todavía está vigente en la gestión estatal y las instituciones, y los líderes mestizos ejercen de manera continua la

³³⁶ Ibid, p.123. “...el 40% de las personas afirmaron su identidad compuesta.” Es decir, el resto 60% de personas, de una identidad indígena.

³³⁷ Ibid, p.124. “El mestizaje no es una identidad, así como tampoco hay una nación mestiza.”

³³⁸ Silvia Rivera Cusicanqui, *¿Qué hacer frente a la “Nación” de Álvaro García Linera?: Indianizar al mestizaje y descolonizar al gobierno*, 2014. Véase en <<http://pueblosencamino.org/?s=indianizar+al+mestizaje>> (Consulta: el día 11 de septiembre de 2017.)

administración con herramientas colonizadas. Así que la anticolonización y la descolonialidad forman parte fundamental en la configuración del término de la nación, y en este sentido, Rivera Cusicanqui coincide con Garcá Linera enarblando la consigna de *descolonizar al gobierno*³³⁹. No obstante, ella define el pensamiento de Garcá Linera en torno a la nación como *indianizar el mestizaje*³⁴⁰. Esta lectura mesticista no identifica la diferencia entre la indianización del mestizaje y la clase dominante estatal. Indianizar el mestizaje implica exterminar todos los restos relativos del mestizaje, reemplazándolos con el componente indianizado. Dicho de otro modo, indianizar el mestizaje es un tipo de neoracismo antimestizo, sin embargo en la construcción del Estado Plurinacional Garcá Linera declara que la plurinacionalidad es “recoger las diferencias” ensamblándolas en vez de anular u homogeneizarlas. Es construir la “unidad de diferencias”³⁴¹. En este sentido, indianizar al mestizaje no es lo que concibe don Álvaro para la nación boliviana. Por el contrario, es el enemigo fundamental en cuanto a la construcción de la plurinacionalidad.

Para comprender la originalidad y el sentido de la teoría de Garcá Linera sobre la nueva nación pluricultural, tenemos que recoger sus tesis acerca de la génesis y perpetua de la nación boliviana desde la época de la colonial hasta el momento de bifurcación de 2008 y las previsiones constitucionales del nuevo Estado boliviano.

4.3.3. La Democracia

Podemos remontarnos a la concepción de Democracia en la Grecia antigua, que con el tiempo, ha adquirido una ampliación fundamental tanto en su contenido como en su dimensión. En distintos casos históricos, la democracia jugaba un papel positivo para garantizar el avance de la humanidad en términos políticos, económicos y sociales, estimulando de manera continua al demos para que despierte su conciencia del poder, es decir, el derecho de participación en el ámbito político. Por lo tanto, han brotado diferentes modelos de democracia, siendo la principal la que divide en dos

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Gaya Makaran, *¿Nación de naciones? (Pluri)nacionalismo boliviano en el gobierno de Evo Morales*, en RELIGIÓN, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, Vol I. Num.4. Quito, 2016, pp.9-29, ISSN 2477-9083, p.18.

ramas, la democracia directa e indirecta. Esta última es conocida con el nombre de la democracia representativa, la cual se ha globalizado como la habitual en el mundo actual.

Álvaro García Linera, sobre la base de una meditación fundamental sobre las condiciones reales de Bolivia, busca un nuevo horizonte de la democracia para la construcción del Estado plurinacional, criticando las formas tradicionales de democracia, y sus carencias de democracia en la vigente estructura del poder de Bolivia. En otras palabras, lo que él critica es ante toda la forma liberal de la democracia y los retos a los que se enfrenta la democracia en la nueva Bolivia.

4.3.3.1. La doctrina clásica de la democracia liberal-instrumental y sus límites

Desde el punto de vista clásico, la democracia es la fuente de legitimidad de la política³⁴², y esa legitimidad no está en manos de los gobernantes ni de los gobernados, sino en manos de todos los ciudadanos. Este es el principio sustancial de la Constitución de los Estados liberales. Sin embargo, la cuestión que se nos plantea cuando analizamos las cosas desde la crítica al Estado liberal es: ¿quienes son los ciudadanos? ¿Todo habitante en el país goza de la ciudadanía para la vieja Bolivia? No todos los habitantes eran igualmente ciudadanos, sino solo los que coincidían justamente con la visión del mundo de las élites blancas dominantes; es decir, las que hablaban el mismo idioma, tenían la misma ideología y lo más radical, gustaban de la misma manera de identificarse. Por esta razón, los que no mantienen la misma forma de vida de élites dominantes, o sea, de la llamada sociedad de alta civilización, no son de verdad aceptados como ciudadanos, sino como subalternos. No se mantienen con ellos las relaciones incluyentes, sino excluyentes. En tal sentido, era necesario que existieran luchas de diverso grado, moderadas incluso sangrientas, entre las dos partes, luchas que fueron definidas de manera natural como antagónicas, con la finalidad de disputar la esfera de identificación como ciudadanos o no-ciudadanos. El

³⁴² Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación, Op. Cit.*, p.14. “La democracia es un dispositivo de acceso a la legitimidad del predominante campo discursivo político[...]La democracia también es fruto de una competencia, de unas luchas de significaciones llevadas en adelante de últimas décadas en libros, conferencias, investigaciones y debates.”

reconocimiento de la ciudadanía de los no-ciudadanos fue el primordial objetivo de tales luchas. En un Estado liberal, las fuerzas que participan en tales disputas están siempre en modificación; es decir, son elementos cambiantes, y así se redefine la democracia, y junto con los cambios en la democracia se redefine también la legitimación del discurso político³⁴³.

Se puede entender la democracia, desde una perspectiva del liberalismo, como *un artefacto, un instrumento, una herramienta*³⁴⁴. Dentro de un terreno liberal capitalista, la forma dominante de democracia, en general, se presenta como la democracia representativa, excluyente por lo general la democracia directa. Ahora bien, ¿por qué no se utiliza la democracia directa? La respuesta habitual es porque la democracia directa no es útil para un país moderno y complejo aunque era útil para la comunidad arcaica griega. En efecto, ya desde Rousseau³⁴⁵ se defiende que un país contemporáneo con un territorio vasto y una población mucha más grande que una comunidad originaria, la democracia directa no cuenta con la capacidad de gobernar grandes masas distantes de forma eficiente. Sin embargo, la democracia representativa, producto racional a largo plazo de la elección y la selección histórica de élites, corresponde al modo de pensar a la lógica de las eras pasadas en las que venían fundándose la legitimidad gubernamental de burguesía, a la vez que vigorizando la generalización del sistema capitalista. Durante ese periodo, la democracia devino el *instrumento* ideológico más fuerte para la gobernación burguesa, en la que la clase capitalista interpretaba la voluntad general de acuerdo con sus intereses, despreciando el valor propio intrínseco de la democracia y centrándose solo en algunos de sus resultados como la identificación del pueblo con la voluntad general expresada en el Parlamento. En tal sentido, se puede decir que la democracia liberal no presta tanta atención a su procedimiento y a sus ideales emancipatorios, sino solo al resultado de

³⁴³ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.13. “Detrás de la democracia, hay un flujo de fuerzas materiales y discursivas que pugna por el monopolio de las formas dominantes de la significación del mundo y de los modos legítimos de interpretar y entender los conceptos sobre el mundo.”

³⁴⁴ Ibid, p.16. Bajo esta mirada procedimental, “la democracia se entiende como un artefacto, como un conjunto de reglas que permite la selección de élites que[...] De esta manera, la democracia se define como un instrumento que[...] Así, la democracia queda reducida a una “herramienta” sobre [...]”.

³⁴⁵ Jorge Vergara Estévez, *Democracia y participación en Jean-Jacques Rousseau*, en *Revista de filosofía*, Volumen 68, (2012) 29-52, Editorial Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2012. Véase en <<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602012000100004>> (Consulta: el día 18 de julio de 2017).

pacificación nacional. Todo esto se parece a la función de una mera herramienta. Por ejemplo, si compramos el martillo para algún uso en general, en este proceso estamos interesados solo en su valor del uso sin importa en qué lo vamos a usar. Lo que importa es que alcancemos el resultado deseñado de antemano por medio de su uso. En el caso de la democracia liberal, el resultado es la identificación de la intención de población con sus representantes nacionales.

La mirada liberal-procedimental de democracia es altamente coincidente con esta argumentación instrumental. Por lo tanto, si el resultado de las acciones democráticas corresponde a lo que desean las élites dominantes, la democracia será democracia sin intervención ni de gobernantes ni de gobernados. Pero si estas élites dominantes tuvieran otra forma de conseguir sus fines, no cabe duda de que la democracia será sustituida por otra “herramienta” política, mediante la cual las élites dominantes podrán conseguir el resultado homogeneizado que ellos mismos esperaban³⁴⁶. Así que, en el fondo, la democracia instrumental no alberga una teoría esencial para protegerse y desarrollarse, ni tampoco tiene una *fundamentación moral* sobre la que se ejerce, sino que se entrega a las múltiples posibilidades de modificación y reforma perpetua de sus medios. Todo dependerá de la selección de élites realizada a partir de la “elección libre”, siendo así que esta “elección libre” dependerá en gran escala de la inversión económica; es decir, todo dependerá del dinero que estas élites gasten, todo dependerá del *consumo*³⁴⁷ político que los ciudadanos realizan, porque en el mercado político capitalista la democracia representativa ya se ha mercantilizado por medio del liberalismo.

Desde el punto de vista de Álvaro García Linera, la democracia clásica del modelo liberal o neoliberal no es una democracia completa, sino una democracia disminuida. En el terreno político, si alguna fracción que pueda manejar el sentido común, que es el factor imprescindible para formar toda la política pública, no cabe duda de que esa fracción será gobernante tarde o temprano, por lo menos, será

³⁴⁶ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación, Op. Cit.*, p.16. “Por ello, si hubiese otra herramienta política más apta para obtener de manera más eficiente esos mismos resultados, no habría ningún motivo moral para no sustituir a la democracia por otro dispositivo institucional.”

³⁴⁷ Ibid, p.20. “En el caso de las políticas públicas, el acto “consumo” individual (la elección) sólo se puede realizar mediante el “consumo” inevitable, y muchas veces oblatatorio...”

director del proceso de la producción de la voluntad general. ¿Qué significa entonces la voluntad general para la democracia liberal? En torno al ámbito liberalista, cada individuo está referido a una relación de fuerza, se hace un átomo de la sociedad, y así la voluntad general pone de manifiesto las correlaciones de las fuerzas sociales. Combinando con lo que mencionamos antes, el Estado se base en una correlación de fuerzas, y por consiguiente, la voluntad general será la voluntad del Estado. Para el Estado liberal, la colectividad tiene que reflejar cada individualidad, por lo menos, así se establece en la Constitución. Por ello, la voluntad general tiene que incluir todas las opiniones individuales, y esto es el caso utópico del liberalismo. En realidad, la lógica no permite realizar este proyecto, ni pretende ejercerlo la clase gubernamental. Así que, la voluntad del Estado representa la voluntad del sentir mayoritario de ciudadanos, localizando toda la opinión social en una “bolsa de ahorro”, aunque existan creencias en disputas³⁴⁸. De esta manera, se produce la voluntad general liberal.

Mas, los estratos dominantes pueden sacar lo que desean ellos mismos de esa “bolsa de ahorro”, para alcanzar alguna finalidad preconcebida, ignorando las obras indeseables. Por eso se puede decir con certidumbre que siempre algunas voluntades permanecerán en el rincón sin luz, y quizás nunca jamás serán tocadas, tenidas en cuenta por la autoridad gubernamental. En el caso de Bolivia ocurre lo mismo que lo que ha pasado en los demás Estados modernos liberales. Durante un largo ciclo, los indígenas, aunque mayoritarios en población, no fueron tratados como ciudadanos durante mucho tiempo y aunque con el paso del tiempo, lo lograron, al final fueron tratados como ciudadanos de limitada ciudadanía. Todo eso es la consecuencia de la democracia representativa en condiciones sociales del capitalismo.

La democracia representativa, en cierta medida, aspira a producir la voluntad general mediante las decisiones verdaderas de pocos, pero en nombre de todos. Entonces, la cultura dirigente, en muchos casos, no coincide con la cultura

³⁴⁸ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación, Op. Cit.*, p.25. “La suma de intenciones individuales como modo de fabricación de la voluntad colectiva es, en este punto, tanto como un modo mutilado y falaz de formación de una voluntad social general como un modo eficiente de sometimiento de la individualidad a la fuerza de conservación de la estructura social, de sus dominaciones y sus jerarquías.”

predominante en toda la sociedad. Esta cultura predominante no se define por fuerzas políticas internas ni por las externas, sino por la historia, por la realidad, por la memoria y la mentalidad que tiene la mayor población. Por ello, la élite gobernante, o sea la cultura gobernante que coincide con la democracia representativa, hace que se despliegue una cierta descolonialidad en la superficie de la sociedad, y en cambio, en el fondo se generalice un tipo de racismo colonial, a fin de homogeneizar la cultura y nacionalizar la sociedad³⁴⁹.

4.3.3.2. Posibles compresiones de la noción de Democracia bajo la mirada de Álvaro Garc ía Linera

Sobre la base de la lectura liberal-procedimental-instrumental acerca de la democracia, Garc ía Linera aboga por ir más allá de esta interpretación, a la vez que hace más complejas sus medidas. El Estado es identificado por Garc ía Linera como monopolio de recursos comunes, y la democracia auténtica es denominada como un proceso de desmonopolización de los recursos comunes. En este sentido, ¿se podrá decir que están en conflicto el Estado y la democracia? Por supuesto que no. En un verdadero Estado la democracia funciona como un supervisor de la vida política para ajustar de manera constante la gestión estatal. En este sentido, la democracia es la forma que mantiene el Estado en la vía correcta en la que predomina la voluntad general. Así la democracia será el reactivo positivo para el mejoramiento del Estado. Por ello, el Estado y la democracia están en la misma condición, de doble bien o de doble mal; a saber, están en la misma comunidad. La politización de la democracia y la democratización de la política son dos maneras de entender el funcionamiento de la democracia. La primera que genera una ideología de homogenidad nacional, ya ha perdido su esencia, y la última, es decir, la democratización de política, es uno de los objetivos más importantes del mundo actual postimperialista.

³⁴⁹ Ibid, p.29. “Los colonialismos, entre otras cosas, instituyen la etnicidad y la cultura heredada como bienes sociales jerarquizantes y como formas de capital político, la razón de la democracia representativa requiere la descolonización política y de ciertos grados de homogeneización cultural de la sociedad. A eso se le ha llamado nacionalización de la sociedad y es un requisito de la formación de ciudadanía y aptitud representativa liberal.”

Para García Linera, la auténtica democracia³⁵⁰ es más allá de una democracia representativa, y por ejemplo, puede ser una democracia deliberativa, en la que se integran las ventajas de la democracia representativa y se reparan sus desventajas. Lo más relevante de la democracia deliberativa es que en ella se plantea una mayor participación de los ciudadanos oponiéndose a la democracia elitista. La democracia no es solamente un instrumento, una herramienta, un medio, sino que es mucho más que eso. La democracia es entonces una una dirección subjetiva de la comunidad; en otra palabra, la democracia también es un poder abstracto. En términos políticos, la democracia deliberativa exige una intervención delicada de la población predominante en la gestión estatal por encima de la población dominante. En este sentido, la incrementada participación de las personas en tomar las decisiones acerca de lo común va a dar lugar a *una subjetivación ampliada de la política*³⁵¹; es decir, del régimen político y de las instituciones políticas. Como el Estado es flujo de las correlaciones de fuerzas, la democracia real también estará en devenir y producirá continuamente modificaciones por el cambio de los sujetos, por la asunción de responsabilidades y por la ruptura de lo indigno del régimen anterior³⁵².

La igualdad, cuya noción proviene de la Revolución Francesa, no sólo es la base de la democracia, sino también su objetivo. El empeño primordial del uso de la democracia consiste en la construcción de igualdad en la participación de las decisiones estatales hasta el punto de hacerla accesible para cada persona que forma parte de la sociedad en la que vive. En términos de la democracia deliberativa, la igualdad entre los ciudadanos no busca la eliminación de todas las élites gubernamentales, o de todas las clases dominantes según la jerarquización de sociedad en el largo plazo, ni busca el aglutinamiento o la homogeneidad de la

³⁵⁰ Ibid, p.31, “Se puede entender la democracia como una manera de organizar la gestión del bien común de una sociedad, el modo de esa gestión, la amplitud de ese bien común y las propias características de la comunidad que quiere definirse en torno a ese bien. En ese sentido, es una forma política de proceder sobre los recursos e intereses colectivos; es un proceso de renovación de los modos de decidir sobre ese bien común, es una voluntad para redistribuir los recursos comunes; es una deliberación sobre cuáles son esos recursos y necesidades que deben ser objeto de atención y, ante todo, una continua producción del “común” que desea, acepta y pugna por existir como comunidad.”

³⁵¹ Ibid, p.32. Se trata de la primera característica de la política cuya forma de producción es la democracia.

³⁵² Ibid, p.33. “La democracia es una creciente responsabilidad de los ciudadanos por el destino de las demás, es una comunitarización de la política que rompe la serialización y el disciplinamiento de cualquier norma rígida de la acción política.”

opinión de toda la sociedad, ni tampoco busca la dirección absoluta de la misma superponiendo unos estamentos sociales a los otros, sino que busca el reconocimiento de los diferentes modos de vida, busca el respeto de las multiculturas, busca el entendimiento de la idea plurinacional. No es que la igualdad rompa la individualidad, sino que la democracia lleva a cabo la socialización de la voluntad general manteniendo la individualidad por medio de igualdad. Por lo tanto, en una sociedad plurinacional, cada individuo es un punto de articulación con el otro. En este punto no sólo se puede visibilizar las características propias de ese individuo, sino también localizar las de la colectividad, la del común. Todo eso se produce como *proceso de producción de igualdad política*³⁵³ desde el punto de vista de democracia deliberativa.

Considerando que el Estado surge como resultado deliberativo de múltiples correlaciones de fuerzas, entre las cuales se presentan diferentes utilidades mediante distintas trayectorias políticas, por esta razón, la democracia se hace cargo del equilibrio de los conflictos que existen en la sociedad. En el mercado de la democracia, es permisible que cada correlación de fuerzas enuncie y cristalice sus preferencias; mientras tanto, es obligatorio que cada una mantenga su racionalidad y transigencia en cuanto a las pugnas existenciales. Las discordancias entre los diversos bloques políticos, en cierto modo, no son un impedimento, sino una facilidad para la democratización, debido a que la democracia pugna por la construcción de comunidad sobre la base de los desacuerdos. Para García Linera, todo eso se llama *la presencia de una comunidad litigante*. Para confirmar la posición de García Linera, apreciemos este texto:

*“La presencia de una comunidad litigante. La democracia es la presencia de un diferendo, de un litigio manifiesto por la enunciación, la visibilización o denuncia de una carencia, de una desigualdad, de una injusticia económica o política[...]*La

³⁵³ Ibid, pp.33-35. “La democracia puede ser entendida como la conformación de un campo político capaz de garantizar un mínimo eficiente de capital político a cualquier miembro de la sociedad que desee intervenir; lo que a su vez implica la imposibilidad de cerrarse o elitizarse.” “Hay democracia, por una parte, cuando hay permanente redistribución y desmonopolización del capital político eficiente en el campo político, igualando a [...] por otra, cuando hay reconocimiento de modos plurales de organización para condensar y competir por la regulación del capital político...”

*democracia es una comunidad política sobre la base de las contradicciones, la democracia no sólo es la tolerancia a la diferencia sino también la constitución del hecho político, de las fuerzas y poderes efectivos de la acción política legítima en torno a la admisión y canalización de ese desacuerdo*³⁵⁴. ”

La democracia auténtica para García Linera en la *autoconciencia y el ejercicio práctico de facultades y prerrogativas de cada uno como miembro competente de una comunidad política*³⁵⁵. Esto es lo que debe autoproducir la democracia. En términos políticos, la democracia apenas llega a ser elemento negativo cuando consideramos su característica fundamental, que consiste en una manera de proteger la libertad de toda humanidad. En tal sentido, se puede decir que la democracia es la acumulación de conciencia de libertad. El sujeto que realiza la democracia ha de ser cada individuo cuyo desarrollo de su mentalidad dependerá en gran medida de las circunstancias políticas, económicas y sociales. Así que la democracia será un factor positivo para renovar, de manera continua, la integración ideológica. En otra palabra, la reproducción de la percepción de disponer de una prerrogativa y un poder, por medio de la red denominación y la reconfiguración del sentido común.

Además, para García Linera, la democracia también se caracteriza por la *producción colectiva de opinión política*. El Estado es un conjunto paradójico, porque por un lado, es monopolización de decisiones, y por otro, «universalización de funciones, conocimientos, derechos y posibilidades.»³⁵⁶ Y la democracia pugna por la desmonopolización de decisiones; es decir, la democracia pretende la universalización de las decisiones sobre todos los asuntos públicos y sobre lo que en un momento histórico dado son exactamente se define como un asunto público mismo. En términos políticos, las decisiones brotan del consenso de las opiniones y las decisiones estatales son opiniones colectivas decisivas. Sin embargo, en el terreno del Estado moderno, las decisiones estatales se materializan a través de las instituciones constituidas por la

³⁵⁴ Ibid, p.35.

³⁵⁵ Ibid, p.36. “La democracia, en la medida en que se verifica al momento de la ampliación de la intervención de la sociedad en la definición de lo público, no sólo extiende la amplitud de quienes han de habilitarse para gestionar los asuntos comunes, sino que además reinventa el sentido de lo público, esto es, las prerrogativas que unen a los miembros de la comunidad.”

³⁵⁶ Álvaro García Linera, *socialismo comunitario, un horizonte de época*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, la Paz, 2015, segunda edición, p.39.

democracia representativa, por lo tanto, las opiniones colectivas neoliberales no son ideas auténticas de colectividad, sino pura acumulación de opiniones individuales diferenciadas en el interior de los litigios. Por consiguiente, en torno a la democracia deliberativa, mediante la cual las decisiones estatales se hacen más aceptables para cada individuo, la socialización de opiniones políticas se vuelve más colectivizada y comunitaria³⁵⁷.

4.3.3.3. Posibles retos de democracia en Bolivia

En vista de que el Estado está continuamente transformándose en torno a la dimensión real e ideal, la democracia deberá seguir modificándose con el propósito de adaptarse a la metamorfosis de contextos en que arraiga la fundación democrática. Las antiguas ventajas pueden convertirse en desventajas actuales, y por eso, la democracia se obliga a una continua autotransformación, superando sus restricciones internas propias de cada momento histórico. Los retos surgen cuando la democracia se enfrenta a obstáculos que nunca se habrán visto antes; es decir, los retos no sólo abren el espacio para la resolución de nuevas dificultades objetivas, sino también para la innovación de las competencias del propio sujeto. Si estamos hablando de retos ante nosotros, justamente estamos en el momento del cambio. De tal manera, los retos de la democracia nos permiten plasmar un posible horizonte para el avance de la democratización enfatizando los *puntos de bifurcación*, de quiebre o de ruptura que marcan las diversas épocas históricas.

Bajo la lectura procedimental-liberal de la democracia, Bolivia es un país *baja cultura democrática*³⁵⁸. No obstante, Álvaro García Linera no está de acuerdo con esta perspectiva, criticando que en la armazón ideológica liberal la referencia fundamental para evaluar la democracia radica en el nivel de la llamada democratización social propia de los países desarrollados, sin reflexionar las razones históricas y reales que dieron lugar al subdesarrollo de países en vías de desarrollo

³⁵⁷ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación, Op. Cit.*, p.38. “El resultado de la democracia, es una “voluntad general” deliberativamente producida en torno al diferendo, no individualmente agregada que queda temporalmente instituida como “mayoría” y norma o institución política.”

³⁵⁸ Ibid, p.40. Porque la sociedad boliviana es “semi moderna y semi liberal”.

como Bolivia. La evaluación de la democracia debe ejercerse a partir de los propios sesgos político-económico-sociales actuales sin perder de vista los aspectos propios del pasado, y los condicionamientos históricos. Solo así se apreciarán los potenciales reales de un país y su capacidad de transformación³⁵⁹.

Desde el punto de vista de García Linera, en términos generales, hay cuatro retos principales de la democracia. El primero será «la democracia de bienestar económico.»³⁶⁰ Como hablamos arriba, la democracia deliberativa, por un lado, procura la mayoritaria participación de los ciudadanos en la decisión estatal; en otra palabra, la ampliación de la ciudadanía social; por otro lado, pugna por la igualdad convalidando las dimensiones multiculturales y plurinacionales. En los Estados contemporáneos, la riqueza material, a saber, la facultad económica, será la primaria necesidad de los ciudadanos, y las luchas por la igualdad sobre utilidades económicas serán los elementos fundamentales para meditar acerca de la redistribución de la riqueza común. El desequilibrio del desarrollo económico pone de manifiesto expresamente la tensión social en que radica el desigual reparto del bienestar material, y todo esto coincide con lo que indica T. H. Marshall³⁶¹. De tal forma, *la democracia de bienestar económico* no sólo muestra una demanda apremiante de extender la ciudadanía social para conseguir dicho bienestar económico, sino también busca perseguir la igualdad en torno al bienestar económico conseguido por un país. Este modo de comprensión del primer reto de la democracia, nos permite visibilizar el gran desafío de la democracia deliberativa de Bolivia en las próximas décadas y constituye todo un programa de actuación del gobierno que lidera García Linera³⁶².

Conforme a García Linera, «el segundo reto será democracia y complejidad

³⁵⁹ Ibid, p.40. "...a partir de propias cualidades y potencialidades contenidas en la sociedad y no desde las "virtudes" o "limitaciones" propias de otras sociedades."

³⁶⁰ Ibid, p.41.

³⁶¹ Thomas Humphrey Marshall, *Ciudadanía y clase social*, Alianza Editorial, España, 1998. También se ve en Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, p.43. "La condición de ciudadanía moderna, y de la forma política democrática que la engloba, es un proceso que se consolidó mediante la atenuación de desigualdades económicas derivadas del mercado capitalista. Por ello, la lucha por la igualdad de acceso al bienestar material socialmente disponible es una de las fuerzas fundamentales en la construcción de la democracia."

³⁶² Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación, Op. Cit.*, p.45. "El gran reto de la democracia, es articular de manera eficiente ciudadanía social con democracia a través de la ampliación de una cultura y una institucionalidad de bienestar económico."

institucional. Liberalismo y comunitarismo»³⁶³. En el caso de Bolivia, este desafío de la democracia es muy relevante. En primer lugar, Bolivia comenzó a estar bajo el dominio de la ideología eurocentrica desde el siglo XVI, después del despliegue de la globalización del capitalismo. Entonces Bolivia se convirtió en un eslabón de la cadena capitalista mundial, hasta hoy en día, pues se puede decir que Bolivia todavía está en manos de los agentes del neoliberalismo y, por lo menos, las estructuras institucionales todavía mantienen los sesgos liberales. En segundo lugar, al tomar el poder, Evo Morales y Álvaro García Linera pretenden la construcción del Estado plurinacional, restaurando el poder de los indígenas, mayoritarios en la población boliviana, por medio de la recuperación de las identidades multiculturales y multinacionales de los subalternos bolivianos. En este sentido se promueve la construcción del *socialismo comunitario*³⁶⁴ como la principal orientación hacia tal objetivo.

Tras el final de la dominación del gobierno militarista, que duró aproximadamente 20 años, desde 1982 se abrió el espacio para instituciones democráticas. En la década de los 80, el pensamiento dominante en la autoridad boliviana fue el neoliberalismo, mediante el cual se implantaron en términos económicos la libre competencia, y en términos políticos, la competencia multipartidista³⁶⁵. Por este proceso, las cuantiosas capitales internacionales que ingresaron en el mercado de Bolivia, dieron lugar a un impetuoso desarrollo económico en un corto periodo, que asentó el modelo neoliberal comercial-industrial. Al mismo tiempo, en el campo de la política, entre 1982 y 2002 surgieron en el escenario político múltiples partidos a través de los cuales la democracia representativa se ha consolidado a sí misma, debido a que «los partidos políticos son el eje de la democracia representativa.»³⁶⁶ Por causa del fracaso continuo de los proyectos izquierdistas, el régimen multipartidista se inclinó hacia el exclusivo

³⁶³ Ibid, p.45.

³⁶⁴ Álvaro García Linera, *socialismo comunitario, un horizonte de época*, Op. Cit.

³⁶⁵ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.47. “...estuvieron signados por la ideología del libre mercado, la creencia en el papel desarrollista de la inversión extranjera y el cuoteo multipartidista como sinónimo de gobernabilidad.”

³⁶⁶ Ibid, p.53.

multipartidismo derechista. A continuación, considerando la incapacidad derechista, nuevos partidos indianistas, por ejemplo el MAS (Movimiento Al Socialismo), emergió para quebrantar las relaciones de la democracia representativa capitalista mediante los movimientos sociales indígenas.

En opinión de García Linera, en Bolivia hay tres estructuras civilizatorias o sociales, además de la capitalista mercantil-industrial que es la dominante. Estas serían «la tradicional mercantil-simple, la comunal andina y la comunal amazónica»³⁶⁷. Esta realidad multicivilizatoria permite a García Linera diversificar sus razonamientos políticos trazando el objetivo del socialismo comunitario inspirada en la argumentación de René Zavaleta Mercado³⁶⁸, y en las estructuras en que se halla la verdadera cultura colectivista de Bolivia³⁶⁹.

«El tercer reto será la conquista de autonomías regionales en equilibrio con la unidad estatal»³⁷⁰. Este reto no es sólo para la democracia, sino también para el Estado. El Estado es el proceso de centralización del poder, y la autonomía regional es el proceso de descentralización del poder del Estado. Por eso, en el sentido de definición, podemos decir que la autonomía regional y el Estado están en continua pugna, y entre ellos la democracia será el eficiente medio de ajuste legal. El régimen neoliberal requiere un poder concentrado en fuerzas económicas extranjeras, pero la ley nueva boliviana requiere un poder autoeconómico, requiere un poder centralizado en movimientos sociales. Obviamente, el régimen neoliberal y el Estado boliviano actual se separa de manera muy firme³⁷¹. En los últimos años, la legitimación de los movimientos sociales que tiene el origen departamental acelera la

³⁶⁷ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.56.

³⁶⁸ Ibid, p.54. “Las estructuras mentales y materiales de la sociedad se caracterizan por la existencia sobrepuesta de varios modos de producción, de varios tiempos históricos y sistemas de autoridad política.” Ver en *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986.

³⁶⁹ Ibid, p.58. “En el caso de Bolivia, la cualidad de colectividad sólo existe en las estructuras culturales colectivistas no capitalistas.”

³⁷⁰ Ibid, p.61.

³⁷¹ Ibid. “La ley 1551 de participación Popular del 20 de abril de 1994 se inició un amplio proceso de descentralización municipal del Estado.” También se ve Esther del Campo, *Descentralización política y democratización en Bolivia*, en Pilar García Jordán (ed.), *Estado, region y poder local en América Latina, siglos XIX-XX. Algunas miradas sobre el estado, el poder y la participación política*. PUBLICACIONES I EDICIONES DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA, 2007, pp.329-334; Moira Zuazo, *Bolivia: cuando el Estado llegó al campo. Municipalización, democratización y nueva Constitución*, en Jean-Paul Faguet y Gustavo Bonifaz (editores), *Descentralización y democratización en Bolivia. La historia del Estado débil, la sociedad rebelde y el anhelo de democracia*. Friedrich Ebert Stiftung, La paz, Bolivia, 2012, pp.215-217, 245-248.

cristalización de autonomías regionales, por un lado, pero por otro, la amplitud de la democratización hace que las élites departamentales deseen la autonomía regional para llevar a cabo sus derechos democratizados; por otro lado, la expansión de la autonomía regional profundiza en el proceso de democratización. El nivel de autonomía regional dependerá en gran medida, del nivel de descentralización del poder estatal que a su vez dependerá del nivel de democratización. Para García Linera, el nivel alto de autonomía regional no significa la destrucción de la unidad estatal; por el contrario, el nivel bajo de autonomía regional tampoco implica el robustecimiento de la unidad estatal. Todo eso forma parte del desafío ineludible para la democracia.

El cuarto y último reto de democracia para García Linera será «la ciudadanía intercultural»³⁷². En comparación con el primer reto, aquí está hablando del bienestar mental y cultural. Igual de importante que el bienestar material, las necesidades espirituales no tienen menos relevancia en una sociedad civilizada que las específicamente económicas, y la cultura es la invención intelectual de la humanidad. En el caso de Bolivia, desde la época precolombiana hasta hoy en día, se ha plasmado un complejo sistema de idiomas, y sin embargo, los lenguajes indígenas que se usaban y se usan en Bolivia están perdiendo su identidad frente al español; por ejemplo, el quechua y el aimara³⁷³, las primeras dos lenguas que todavía usan los indígenas bolivianos. Lo mismo pasó con las culturas indígenas. Por la exclusión prolongada, la identidad multilingüe y multicultural venía debilitándose desde tiempo inmemorial, y en cambio, desde la toma de poder del indianista Evo Morales en 2005, esta catastrófica situación viene modificándose profundamente. En la nueva Bolivia, el plurinacionalismo protege la multiplicidad cultural, la Constitución democrática dota de derecho de ciudadanía a todos los pueblos sometidos, por lo cual, la ciudadanía multicultural se constituye como el derecho fundamental de cada demos.

Como el Estado se forja con correlaciones de fuerzas en movimiento, cada cultura es una relación de fuerza, y el Estado así no es una simple acumulación de múltiples culturas, sino una articulación intensa de cada cultura. Por eso, la

³⁷² Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.69.

³⁷³ Ibid, p.72. Aproximadamente, hoy en día, en Bolivia hay 3,500.000 hablantes del quechua, 2,500.000 del aymara.

construcción del Estado plurinacional es la construcción del Estado intercultural. No obstante, la historia nos deja una dificultad³⁷⁴ a causa de que no existía, y no existe una colaboración esencialmente intercultural. Bolivia no tiene experiencia en tal sentido. Por consiguiente, la construcción de la ciudadanía intercultural será una tarea fundamental para el Estado plurinacional, y también será un gran reto para la democracia deliberativa, puesto que no es fácil unir las culturas excluidas a largo plazo con las llamadas culturas dominantes, ni tampoco fácil conectarse entre sí esas culturas subalternas. Todo eso requiere un largo proceso lleno de frustraciones, pero que permite confiar en que contará con un futuro brillante.

Ahora bien, todo eso que he mencionado arriba alude a la democracia bolivianizada en el pensamiento de García Linera, se trata de una democracia híbrida de la democracia representativa, la participativa y la comunitaria; es decir, de una democracia deliberativa. Por ello, podemos decir que García Linera ha heredado, en cierto modo, los pensamientos de los deliberativistas relevantes como Jürgen Habermas, Jon Elster, Carlos Nino y otros. Sin duda alguna, la deliberación asumida por García Linera, igual que la de todos los deliberativistas, ha recibido críticas extremistas o racionales.

Conforme a Fernando Mayorga, «en la toma de decisiones en democracia, “la deliberación no aporta ninguna diferencia, ni para bien ni para mal”»³⁷⁵, sino tres formas de reflexión³⁷⁶. En este sentido, la democracia deliberativa implica meramente una manera de buscar el consenso políticamente homogeneizado entre los bloques sociales heterogéneos. De este modo, esta ya no puede “formar parte de las estrategias discursivas de los actores políticos”³⁷⁷ considerando la ausencia ascendente del

³⁷⁴ Ibid, p.77. “En regiones indígenas existen ciertas estructuras de autogobierno local a nivel de comunidades y sindicatos agrarios o de varias comunidades. Pero, lo que no existe es una estructura de autogobierno a nivel superior entre varias comunidades o entre todas las comunidades y barrios urbanos que son partícipes de una gran comunidad lingüística y cultural, ni una presencia colectiva y constitutiva de estas culturas en la estructura superior “nacional” del poder estatal.”

³⁷⁵ Fernando Mayorga, Democracia participativa y deliberación política, a propósito del referendo por estatutos autonómicos de 2015, p.4. Véase en <<http://www.bo.undp.org/content/dam/bolivia/docs/undp-bo-Mayorga.pdf>>. (Consulta: el día 27 de junio de 2018).

³⁷⁶ Ibid. “La deliberación puede estar sometida a la racionalidad comunicativa (mediante consenso integral) o responder al cálculo de intereses (mediante discusión o negociación) y, en algunos casos, a la pasión o las creencias de los intervinientes (mediante votación)”.

³⁷⁷ Ibid, p.15.

opositor y el despliegue creciente del oficialismo en el espacio político. Sin embargo, Mayorga no ha vislumbrado toda la cara sino una faceta acerca del planteamiento democrático asumido por García Linera. En realidad, García Linera procede a incluir al pueblo indígena sin excluir a otros pueblos como criollos y mestizos. De hecho, lo que intenta García Linera reside en la construcción de una plurinacionalidad sobre la base de la multiculturalidad. Por ello, en términos políticos, García Linera no desea aniquilar las ideas contrarias sino estimularlas para diversificar las posibilidades democráticas y evitar las tendencias hacia el autoritarismo.

Y según Juan Negri, la democracia deliberativa sí es de mucha utilidad, empero, también cuenta con “tres dilemas”³⁷⁸ sin solución definitiva. En realidad, Negri está hablando de los posibles desafíos de la democracia de la nueva Bolivia, igual que lo que ha indigado García Linera. Así podemos concluir que es la democracia deliberativa, re teorizada por García Linera, la que permite politizar a la gente indígena, permite dar autoconciencia de su poder, indianizando la participación política. Y todo eso estará sujeto a la prueba de la práctica respecto a la construcción del Estado plurinacional.

4.3.4. Indianismo

*De hecho, hoy se puede decir que la concepción del mundo de corte emancipativo más importante e influyente en la actual vida política del país es el indianismo, y que es el núcleo discursivo y organizativo de lo que hoy podemos denominar la “nueva izquierda”.*³⁷⁹

Álvaro García Linera

³⁷⁸ Juan Negri, *Democracia deliberativa: una crítica*, en *PostDada 20*, Editorial Revista de Reflexión y Análisis político, N° 2, Buenos Aires, 2015, pp.396-411. Que son “primera, la indeterminación de la arena de deliberación; segunda, la tendencia hacia una estructura de representación desigual; tercera, los arreglos institucionales: participación versus deliberación.”

³⁷⁹ Álvaro García Linera, *La potencia plebeya*, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia, antología y presentación de Pablo Stefanoni, primera edición, Editorial Prometeo-Clasco, Buenos Aires, 2008, p.495.

Tanto el indianismo como el marxismo, para Garc ía Linera, desempe ñan roles insustituibles en la construcci3n del Estado plurinacional. No obstante, hasta principios del siglo XXI, en Am3rica Latina estos dos pensamientos fundamentalmente revolucionarios se manten ían divorciados desde hac ía aproximadamente una centena de a ños, debido a que los marxistas primitivos no hab ían conocido ni el mundo ni las fuerzas ind ígenas. Aunque posteriormente los marxistas nacionalistas intentaron incluir a los indios en sus planteamientos ideol3gicos, en el fondo se refer ían siempre a una inclusi3n de base subordinada que implicaba exclusivamente a los cholos. Por ello, en Bolivia, el indianismo ha surgido no solo en contra del marxismo, sino tambi3n del nacionalismo revolucionario. Curiosamente, bajo el punto de vista de Garc ía Linera, estas dos ideolog ías, que en un principio se encontraban contrapuestas, han devenido convergentes a trav3s de dos razonamientos que han dominado el panorama ideol3gico reciente y est3n vinculados actualmente con el proyecto de construcci3n de la plurinacionalidad. En esta secci3n voy a tratar de averiguar tanto los motivos de su desencuentro como los de su posterior avenencia con el objetivo de reflexionar sobre los posibles itinerarios del desarrollo del pensamiento marxista e indianista en la era del postimperialismo.

4.3.4.1. Indianismo y Fausto Reinaga

Pensando en t3rminos hist3ricos, el indigenismo se trata de la iniciativa ideol3gica que aspira a terminar con la exclusi3n de los indios. Sin embargo, esta iniciativa no hace referencia a una verdadera incorporaci3n de los mismos en la vida social, sino a una ficticia, porque el indigenismo contempor3neo solo se compromete a modernizar a los ind ígenas marginados incluy3ndolos “*de manera subordinada a la hegemon ía mestiza.*”³⁸⁰ Es decir, bajo el pensamiento del indigenismo, lo mestizo (en lugar de lo colonizador) y lo criollo siguen oprimiendo a lo ind ígena, pero de un modo m3s h3bil y camuflado, de tal modo que podemos llamarlo “neocolonizaci3n

³⁸⁰ Fabiola Esc3rzaga, *El pensamiento indianista de Fausto Reinaga*, en *La Migra ña*, Revista de an3lisis pol3tico, N0. 20, Editorial, La Paz, Bolivia, 2016, p.70.

humanizada”. Desde la perspectiva indigenista, los indios no dejan de ser sujetos subalternos porque, según su teoría, ellos mismos todavía no se han convertido en sujetos políticos de autoidentificación y autogobernación. Así que se puede decir que los movimientos indigenistas impulsados hasta ahora son actividades destinadas a transformar a los indios en mestizos en nombre de la búsqueda de la inclusión, pero efectuando con tales actos un proceso que termina desindianizando toda la sociedad.

El indianismo, en comparación con el indigenismo, pone un mayor énfasis en el valor que han tenido los indios en la marcha de la historia latinoamericana, pues los considera como protagonistas tanto de las luchas anteriores a nuestra época como de las revoluciones posteriores que se darán en el decurso histórico y cuyo fin será acabar con su condición subordinada construyendo así la base de su autonomía y su autoconfirmación. Entonces, en cierta manera, el indianismo va más allá del indigenismo, pues reorganiza al *pueblo indígena para que transite desde el indigenismo hasta la autonomía política*.³⁸¹ Ahora bien, bajo la perspectiva de García Linera, cuando hablamos de la construcción del concepto del indianismo hay una figura que no podemos ignorar, que es la del pensador indígena boliviano Fausto Reinaga. Así pues, ¿de qué se trata el indianismo? ¿Cómo se posiciona respecto a la figura inicial de Reinaga? Veamos ante todo el siguiente texto:

*“El indianismo es el discurso y el proyecto político indio de transformación de las condiciones de opresión y explotación vigentes sobre la mayoría india de Bolivia por parte de las élites blancas y mestizas[...]. Su indianismo [de Reinaga] reivindica el término indio como auto denominación de la población originaria, y rechaza el de indígena, que deriva del indigenismo, o el de campesino, impuesto a partir de la reforma agraria de 1953.”*³⁸²

El diagnóstico de Reinaga acerca de la sociedad boliviana dio lugar al replanteamiento de la temática indígena a base de impugnar las posiciones de los nacionalistas revolucionarios mestizos y de los marxistas indigenistas. De hecho, Reinaga procura reconfigurar el itinerario político para que vuelvan los indios al

³⁸¹ Consuelo Sánchez, *los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglos Veintiuno Editores, México, D.F., 1999.

³⁸² Fabiola Escárzaga, *El pensamiento indianista de Fausto Reinaga*, Op. Cit., p.72.

poder, lo cual, bajo su consideración, se conseguiría a través de interpelar y criticar el Estado-nación. El Estado nacionalista boliviano, fundado sobre la base de la nación mestiza, excluyó en su formación a los pueblos originarios a través de un proceso de homogeneización que se impulsó desde el sentido común de la clase dominante mestiza, y que en realidad los diluyó a la vez dentro de la sociedad, desindianizando la etnicidad propia de esos pueblos. De este modo, lo indígena viene perdiendo históricamente sus características particulares y se le impone una condición vinculada con lo mestizo, específicamente como una parte subordinada. En general, el pensamiento indianista sistematizado y teorizado por Reinaga aboga por releer la historia boliviana desde el punto de vista de los indios. Su finalidad consiste en reiniciar los estudios históricos sobre el papel protagonista que hayan ejercido en el curso histórico las naciones originarias, mayoritarias en la población, sintiendo así la nostalgia común frente al yugo colonialista y neocolonialista, y recordando las luchas rebeldes de los pueblos nativos.

Desde el punto de vista de García Linera, la revolución nacionalista de 1952 y las posteriores reformas agrarias efectuadas desde 1953, habían insuflado algunas aspiraciones a los indígenas. Así se concebía una apertura a los indios en la medida en que se abrieron espacios para la posibilidad de un ascenso social por medio, por ejemplo, de su inclusión en la educación hegemónica del nacionalismo estatal. Sin embargo, nuevamente se efectuaba una configuración de pluriethnicidad en términos culturales y sociales, pero una monoethnicidad en términos políticos y económicos. Todo ese planteamiento se llevó adelante a través de la extensión de la izquierda marxista, en la que la clase campesina se subordinó a la obrera. De tal modo que se puede decir que la etapa nacionalista boliviana se refiere a un proceso de descampesinización o de desetnicización campesina.³⁸³ Por ello, la profundización de la descampesinización, junto con los fracasos del proyecto nacionalista, darán lugar a la reivindicación de la razón colonialista propia de las élites dominantes. Debido a esta situación, se cerraron otra vez las puertas democráticas tanto al campesinado

³⁸³ Álvaro García Linera, "Indianismo y Marxismo, el desencuentro de dos razones revolucionarias", en *Revista Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, N^o. 03, CLASCO, Buenos Aires, 2007, p.4.

como a todos los elementos subalternos, la mayoría de los cuales son indígenas. Todas estas circunstancias, llenas de conflictos teleológicos e ideológicos que se dieron entre la parte dominante y la dominada de Bolivia, permitieron la emergencia del indianismo frente a la subordinación indígena.

La iniciativa indianista persigue la construcción del sujeto político en torno a la autonomía de los pueblos nativos y por la vía de los movimientos revolucionarios. Así busca promover la capacidad de autodecisión de los asuntos propios indígenas, rompiendo con las imposiciones de cualquier poder no-indígena. Por lo tanto, Reinaga no hace sino más potente la doctrina del incanista Luis Eduardo Valcárcel³⁸⁴ en torno a la recomposición de la civilización incaica y que busca recuperar el discurso indígena.³⁸⁵ De esta manera, Valcárcel, el fundador peruano del indigenismo, dio la argumentación teórica e histórica a Reinaga, gracias a la cual este pudo retomar la cuestión indígena y así ejercer una nueva valoración a la Bolivia europeizada y mestiza. En este sentido, podemos decir que el indianismo no surge por negación del indigenismo; surge para enriquecer y mejorar el indigenismo pero desde un punto de vista más indianizado.

Según Fabiola Escárzaga, la vida ideológica de Fausto Reinaga puede dividirse en dos periodos: *el marxista (1930-1960)* y *el indianista (1960-1994)*³⁸⁶. Esta transformación del marxismo al indianismo pone en manifiesto explícitamente la desesperanza de Reinaga y su ruptura con el marxismo. ¿Por qué sucedió esto? Porque en aquellos momentos los marxistas latinoamericanos, aunque enarbolaban la inclusión del pueblo indígena, preferían construir una nación mestiza antiligárica con la alianza de los indígenas, enfatizando la fuerza obrerista mestiza y a la vez subordinando la fuerza campesinista indígena. Como su representante, José Carlos Marátegui confirma de nuevo la contribución de los indios en la historia con el objetivo de construir el nuevo socialismo indigenista, aprovechándose de la memoria popular que la comunidad indígena del Ayllu tenía sobre el comunismo primitivo. Así

³⁸⁴ Waldemar Espinosa Soriano, “Luis E. Valcárcel, el indigenista e incanista”, en Revista Ciencias Sociales, Año I, n° 1, UNMSM/IIHS, Lima, 1995, pp.69-82.

³⁸⁵ Fabiola Escárzaga, *El pensamiento indianista de Fausto Reinaga*, Op.Cit., pp.72-73.

³⁸⁶ Ibid, p.74.

que Mariátegui aboga por construir un Estado de carácter nacional mestizo incorporando para ello a los indios bajo una lógica de mestizaje por medio de la revolución socialista. En cambio, Reinaga propende a *la revolución india*³⁸⁷. Esta divergencia marca la ruptura entre Reinaga y Mariátegui en torno al estatus del protagonista de la revolución que ha de llevar a la nación hacia un Estado más democratizado³⁸⁸. En realidad, el indigenismo de Mariátegui era de naturaleza mítica, y no verdaderamente étnico cultural y antropológico. Influido por la teoría de la huelga general como mito del socialismo, la cual defendían los pensadores europeos, Mariátegui buscaba identificar un sujeto capaz de verse como revolucionario en el sentido marxista, es decir, su indio prototípico actor de la revolución es sencillamente un seguidor de Marx que se reconoce como indio, pero no en tanto que indio.

El indianismo, la ideología asumida por Reinaga, tiene dos tareas fundamentales: por un lado, profundizar en las luchas antirracistas y anticolonialistas; por otro, mantener una interpelación constante con la lógica liberal acerca de la meta de la democracia, persiguiendo así la autoliberación de la nación indígena. Cuando se habla de las luchas en contra del racismo y del colonialismo, no cabe duda de que se refieren a las acciones revolucionarias descolonizadoras. Es decir, la primera tarea indianista consiste en construir un sentido común descolonizado o que busque la descolonización. Pues bien, esta línea de pensamiento está de acuerdo con los planteamientos propuestos en *Los condenados de la tierra*, la obra culminante de Frantz Fanon, en la que el autor nos demuestra los crímenes anticolonizatorios cometidos por el colonialismo, los cuales convocaron a las luchas anticoloniales, y a la vez desplegaron el proceso de descolonización. Fanon consideró al racismo como al mayor opositor al proceso descolonizador, con lo cual puede admitirse que el racismo y las identidades que surgen durante la etapa de la colonización son ambos adversarios de los pueblos indígenas. Aparte de eso, Fanon enarboló la bandera de la violencia como medio de lucha contra la violencia. «El colonialismo no es una

³⁸⁷ La obra más conocida de Fausto Reinaga, cuarta edición, MINKA, La Paz, Bolivia, 2010.

³⁸⁸ Fabiola Escárzaga, “La huella de Mariátegui en Fausto Reinaga”, en *Revista América Latina*, N° 13, PROSPAL, Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 2012, pp.237-286.

máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor.»³⁸⁹ Es decir, con respecto a la violencia colonial no hay otra manera eficaz de aplacarla que con una la violencia mayor capaz de quebrantar el colonialismo en su conjunto. La violencia será la única forma de conseguir la plena liberación en contra de lo colonial. La revolución violenta o armada será el modo exclusivo de ejercer la tarea anticolonialista no solo para los oprimidos africanos, de los que habla Fanon, sino también para todos los colonizados que hay en el mundo.³⁹⁰

El uso de la violencia en la lucha anticolonial asumido por Fanon coincide con el maoísmo³⁹¹, y ha dejado una marca fundamental en el pensamiento de Fausto Reinaga en torno a la revolución armada indígena. Otra influencia de Fanon sobre aquel será *Piel negra, mascarar blancas* gracias a la cual Reinaga percibe la crisis sustancial del Estado liberal bajo una aparente paz superficial, y que consiste en ocultar las tensiones irreconciliables entre dos grupos, los dominantes neocolonizadores y los dominados neocolonizados. La salida a tales tensiones reside en la fuerza de las luchas anticoloniales y descolonizadoras, reconstruyendo así una Nación nueva desde el fundamento histórico encontrado en los mismos elementos subalternos, y cuestionando el modo occidentalizado. Por ello, el indianismo de Reinaga se decanta por la revolución del pueblo indio.

En suma, se puede decir que el indianismo propuesto por Fausto Reinaga se trata de una ideología de autoidentificación, autodeterminación, autoliberación y autonomía de los pueblos indígenas, vinculada con los pensamientos de Valcárcel en torno a la reorganización de las estructuras comunitarias indígenas, con el de Mariátegui respecto del reconocimiento de la base social comunista de la comunidad indígena, y con el de Fanon en torno al uso de la violencia en la revolución india y a

³⁸⁹ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, prefacio de Jean-Paul Sartre, Fondo de Cultura Económica México, Edición en internet: www.lahaine.org, México, D. F., 2011, p.30.

³⁹⁰ Diego Gabriel Dolgopol, «Comentario a “Los condenados de la Tierra”, de Frantz Fanon, y de su prefacio de Jean Paul Sartre», en *Revista de Claseshistoria*, publicación digital de Historia y Ciencias Sociales, Artículo N° 399, 2013, pp.1-16.

³⁹¹ Mao Zedong (Mao Tse-tung), *Un informe sobre la investigación del Movimiento Campesino en JUNÁN*, en *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, Tomo I, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1976, pp.19-20. En esta obra Mao determina y admite el tipo de violencia requerido en los movimientos revolucionarios del campesinado en contra de los reaccionarios feudales y militaristas.

la autoproducción de la lógica anticolonial y descolonizadora. Así el surgimiento del indianismo proyecta en el mercado político americano un horizonte de amplias posibilidades para la implantación de los programas estatales de las naciones indígenas, sobre todo en Bolivia.

4.3.4.2. Indianismo, katarismo y Álvaro García Linera

Como ex-miembro del grupo guerrillero EGTK, García Linera postula un indianismo-katarista acentuando la condición auxiliar del katarismo respecto del indianismo.³⁹² El indianismo y el katarismo son dos pensamientos indígenas coetáneos, iniciados en la década de los 70 con motivo del fracaso de la modernización nacionalista mestiza, y que condenan firmemente la colonización. Bajo la perspectiva de García Linera, el indianismo procura “luchar por el poder del Estado para indianizar Bolivia”³⁹³, mientras que el katarismo pretende tomar el poder en alianza con los campesinos indígenas por medio de la organización sindical. Además, los incipientes indianistas rechazan las fuerzas progresistas procedentes de las izquierdas marxistas, y en cambio los kataristas buscan el diálogo con ellas. En este sentido, respecto a la forma revolucionaria más conveniente, podemos decir que la vertiente indianista es más radical que la katarista, y que el indianismo prefiere una Bolivia posesión del pueblo indio mediante una revolución también india. Así la temática de las “dos Bolivias” será el factor indianista más polémico, motivo por el cual el indianismo recibe mayores interpelaciones de sus adversarios; por ejemplo, las de algunos kataristas como Silvia Rivera, que cuestionan al indianismo como si fuera otro tipo de racismo.³⁹⁴

El indianismo katarista que García Linera pone de manifiesto postula romper el desencuentro del indianismo con el marxismo, las que se han considerado por algunos

³⁹² Álvaro García Linera, *Indianismo y Marxismo, el desencuentro de dos razones revolucionarias*, Op. Cit. pp.9-16.

³⁹³ Álvaro García Linera, “Nuestra América, Marxismo e indianismo”, en *Revista Tareas*, N° 131, Editorial CELA, Ciudad de Panamá, 2008, p.115.

³⁹⁴ Pablo Velásquez Mamani, *¿Qué es el indianismo-katarismo?* Movimiento indianista-katarista MINKA, 2016. Véase en <<http://jichha.blogspot.com.es/2016/04/que-es-el-indianismo-katarismo-pablo.html>> (Consulta: el día 29 de agosto de 2017).

autores las “dos razones revolucionarias” existentes en la modernidad, deseando que «se unifique el mundo urbano-obrero con el mundo agrario-campesino indígena.»³⁹⁵ En cierto modo, la única forma legítima de incorporación a lo político en los Estados modernos debe serlo de una manera democrática, y la que tienes este carácter y a la vez es más directa y factible debiera ser la “lucha electoral”. Por tal motivo, tanto el indianismo como el katarismo materializan la primera memoria indígena vertida en un proceso electoral, que ocurrió en los años 1978-80 a través de sus correspondientes partidos, el MITKA (Movimiento Indio Túpac Katari) y el MRTK (Movimiento Revolucionario Túpac Katari). Desde esta perspectiva, García Linera defiende que una competencia electoral entre el indianismo y el katarismo tendrá como consecuencia ineludible el debilitamiento del katarismo y la desintegración del indianismo.³⁹⁶ En este sentido, la propuesta de García Linera implica la formación de un solo bloque histórico con la suma de dos fuerzas que antaño se veían como antagónicas. A su decir esa será la única posibilidad de forjar una lucha hegemónica.

Aun cuando configuraron divergentes estrategias políticas, el tópico fundamental tanto para el indianismo como para el katarismo consiste en la posición de centralidad de lo indígena. En este sentido, la temática indígena va haciéndose más dinámica y fructífera en torno a los aportes políticos y culturales que se hacen desde varias tendencias. En cierto modo, se puede decir que la cristalización del indianismo se centra en la materialización de la identificación del pueblo indígena aymara; es decir, en el caso de Bolivia, la identificación de lo indígena, que abarca muchas etnias nativas, deberá ser implantada a partir de los aymaras, los cuales son numéricamente

³⁹⁵ Álvaro García Linera, *Nuestra América, Marxismo e indianismo*, Op. Cit., p.116. García Linera manifiesta esta propuesta dado que las fuerzas de izquierda marxistas enarbolan el obrerismo en las zonas urbanas, en las que la mayoría de ciudadanos son de clase obrera, mientras que en las zonas rurales el indianismo logra más simpatizantes. La unión de estas dos zonas significa la poderosa articulación del movimiento indianista con el del katarista marxista, lo que dará lugar a la modificación radical del indianismo por la que aceptará a los izquierdistas. Desde este momento, los movimientos políticos latinoamericanos se caracterizarán por poseer dos ideologías indianizadas, el indianismo y el marxismo heterodoxo.

³⁹⁶ Ibid. En esta coyuntura de 1982, los kataristas dirigidos por Genaro Flores obtienen la posibilidad de cogobernar con la izquierda UDP (Unidad Democrática Popular) mediante un sistema de coalición. Este hecho consistirá en la cima de la vida política del katarista, y desde acá no se buscará ningún tipo de alianza electoral con otros movimientos o partidos porque ellos mismos no podrán presentarse a las elecciones de forma autónoma debido a su incapacidad para gobernar independientemente. Debido a este hecho, los kataristas irán declinando en importancia y erosionándose en diferentes posturas que irán adoptando otros idearios, como el indianista. Por otra parte, al mismo tiempo, el indianismo se dividirá en varias partes, la religiosa, la intelectual y la que busca la alianza con las fuerzas conservadoras para conseguir la victoria electoral.

mayoritarios entre los indígenas y además han sido más activistas a lo largo de la historia. La centralidad de la identidad aymara en sus luchas por la autoliberación y autodeterminación determinó un movimiento expansivo por el que las demás naciones indígenas autoafirmaron sus trayectorias identitarias. Todo esto coincide con la táctica marxista por la que se desarrolla la autodeterminación de los subalternos, pero por medio de las lecturas modernas acerca de las luchas indígenas. Esta vinculación del pensamiento de lo indígena respecto con el marxismo crítico permite que el indianismo amplíe su atención hacia terrenos más extensos y en sectores sindicales urbano-obreros. De este modo, en el futuro lo indígena podrá desplegarse como el discurso nacional mayoritario y se abrirán posibilidades para la alianza entre el marxismo y el indianismo.

El indianismo pretende hacer del sujeto social mayoritario el sujeto político principal y así sujeto mandatario. En este sentido, lo que anhelan los indianistas ya no es el reconocimiento nacionalista que puede girar en torno a la etnicidad y la nacionalidad, sino la misma gobernación de Bolivia.³⁹⁷ Por eso, el indianismo no reduce su aspiración a la autogobernación, sino que va incluso más allá hasta la toma del poder estatal. En el caso de Bolivia, el florecimiento del neoliberalismo ha cambiado de manera formidable las estructuras productivas nacionales, y la libre importación, en lugar de la producción agraria tradicional, se ha convertido en la principal forma productiva de la sociedad boliviana. De este modo, a medida que se ha impuesto el neoliberalismo, el sistema económico clásico ha venido sufriendo mayores ataques y degradaciones. La conjunción de estos factores han dado lugar al estancamiento en la reproducción del sistema social, a la vez que han impulsado como respuesta la articulación entre las zonas urbanas y las rurales, o aun entre las mismas comunidades indígenas, con el objetivo de retomar la reproducción colectiva de los bienes y de la vida en común, luchando así contra los riesgos generales provenientes del sistema de importación neoliberal. En consecuencia, los indianistas campesinos han logrado tener la oportunidad de colaborar con los izquierdistas obreristas urbanos.

³⁹⁷ Pedro Portugal Mollinedo, Carlos Macusaya Cruz, *El indianismo katarista, un análisis crítico*, Editores Fundación Friedrich Ebert (FES), La Paz, Bolivia, 1999, p.24.

De esta manera, la vertiente indianista ha logrado una modificación radical en la actualidad histórica, introduciendo en sí misma la tarea antiimperialista. Esta corriente viene transformándose desde los años 90 en un indianismo de corte izquierdista dentro del cual el MAS acaba siendo el movimiento más representativo.³⁹⁸

Dado que el indianismo se opone profundamente a la dominación de la población mestiza ejercida desde la jerarquía heredada del colonialismo, aquel se ha visto en la necesidad de impugnar los elementos básicos del nacionalismo revolucionario, que son la casta criolla, la historia colonial, la cultura hispánica y algunos otros, todos ellos testimonios de esa violencia primitiva sobre los que ejercer la descolonización. Al mismo tiempo, eso pretende el indianismo, todos esos elementos volverán a ser legitimados y politizados, pero esta vez desde el proyecto indianista. Los campesinos, que son la fuerza fundamental del indianismo, se concentran en la problemática relativa a la tierra, así que por ejemplo la “Guerra de Agua”, iniciada en el año 2000, y la “Guerra de Gas”, en el 2003, han dado lugar a continuos movimientos indígenas en las zonas rurales, y también a otros obreros en las zonas urbanas. A partir de aquí la alianza entre el indianismo y el marxismo ha avanzado desde aquella mera posibilidad virtual de unión de indianismo y katarismo hasta la facticidad práctica, capaz de orientar las luchas políticas desde un principio común.

Conforme a lo propuesto por García Linera, hoy en día el indianismo es la “nueva izquierda” política, debido a que, por una parte, el indianismo en el Estado plurinacional ostenta una intensa vinculación con el marxismo, es decir, porque se trata de un indianismo heterodoxo virado a la izquierda; y por otra parte, porque el indianismo retoma a la clase campesina como la potencia radical de la revolución plurinacional socialista, a diferencia del marxismo ortodoxo, que es proclive a la clase obrera. En otras palabras, García Linera se orienta por un marxismo heterodoxo indianizado. En este sentido, el indianismo será el modelo imprescindible para la construcción de la plurinacionalidad a causa de su naturaleza descolonizadora.

En cambio, hoy en día algunos intelectuales cuestionan al indianismo al tildarlo

³⁹⁸ Álvaro García Linera, “Indianismo y Marxismo, el desencuentro de dos razones revolucionarias”, en *La potencia plebeya*, Op. Cit., pp.496-498.

de retroceso dentro de la historia, realizando una descalificación que lo retira como base de la civilización moderna. En consonancia con lo propuesto por H. C. F. Mansilla³⁹⁹, el indianismo asumido por Fausto Reinaga, y con los sustentadores posteriores de esta posición, tiene como objetivo fundamental la descolonización. Así que en este movimiento, según piensan algunos intelectuales, los indianistas «evidencian la intención oculta de desconocer el valor y el potencial de lo que la civilización occidental logró en el pasado y continúa realizando en el siglo XXI».⁴⁰⁰ Siguiendo con esta lógica, todos los asuntos relacionados con la civilización occidental están enfrentados al indianismo, por lo que los indianistas niegan el sistema político, la filosofía del poder, la modernización, la globalización y otros factores occidentalizados que ya existen en Bolivia, lo que no quita para que a la vez sigan disfrutando de las oportunidades positivas de la industrialización, las ciencias y las tecnologías, ostentando una vida cotidiana occidentalizada, usando el idioma español y los trajes modernos, y otros productos directos e indirectos de la civilización occidental. Según Mansilla, si los indianistas no cambian sus actitudes acerca de la civilización occidental, el sujeto producido por el indianismo será uno que se niega a sí mismo, a la temática del indio, y que de este modo será nada más que el nombre occidentalizado de la nación nativa de América.

Otros pensadores tienen consideraciones que van en un sentido contrario, como Franco Gamboa Rocabado, para quien «el indio es una nación y una cultura que lucha por su plena autodeterminación.»⁴⁰¹ Es cierto, no obstante, que para Gamboa el indio es el tema sustancial del indianismo, la autodeterminación implica la autoemancipación, y esta se consuma con la autogobernación y la autonomía. El indianismo concibe un proyecto descolonizador para todas las naciones indígenas, lo que sitúa a Gamboa en un horizonte que tiene los mismo fines que la teorización de García Linera. Sin embargo, para este, durante la etapa de la implantación el indianismo se materializa

³⁹⁹ Hugo Celso Felipe Mansilla, *Una mirada crítica al indianismo y a la descononización*, Rincón Ediciones, La Paz, Bolivia, 2014.

⁴⁰⁰ Blithz Lozada Pereira, “La mirada crítica de Mansilla sobre el indianismo”, en *Revista Pukara*, Edición electrónica, Número 97, La Paz, Bolivia, 2014, p.6.

⁴⁰¹ Franco Gamboa Rocabado, “Bolivia frente a su espejo: el indianismo, sus orígenes y limitaciones en el XXI”, en *Revista Estudios Sociológicos*, Vol. XXVIII, N° 83, Editorial del Colegio de México, México, D.F., 2010, p.536.

por medio de una nación indígena específica, la aymara. Desde luego los aymaras son mayoritarios en la población indígena y además presentan una historia continua de luchas por la autonomía contra todas las opresiones más larga respecto a las otras naciones nativas. Por ello algunos pensadores pueden decir que la nación aymara es la más representativa y la más poderosa de todas las indias, y la que más ha trabajado en favor de la restauración del poder indígena. Empero, el indianismo orientado por la el deseo de cristalización de la identidad aymara presenta la fatal vulnerabilidad de que reducir á la diversidad de las etnias indígenas, puesto que el proceso de profundización del indianismo se realiza al compás del proceso de homogeneización de las naciones indígenas por medio de la identidad aymara. Poco a poco, los aymaras se transformarán en la única nación indígena legítima, anexionando a su pueblo las otras minorías étnicas. ¿No podremos hablar entonces de autoetnocidio o neorracismo?

En cierta manera, estas dos críticas al indianismo tienen su particular modo de pensar y su propio soporte teórico. Sin embargo, Mansilla interpela al indianismo con ciertos malentendidos que distingue en su seno: «En su etapa indianista Reinaga llega a la conclusión central de que todo el pensamiento occidental desde Sócrates a Marx representa una sola lógica de dominación basada en la mentira y el crimen.»⁴⁰² Desde luego, el racismo y la colonización son dos partes negativas del pensamiento occidental, pero no todas ellas son así. De la civilización occidental también se pueden extraer argumentos como el del antirracismo y la descolonización, por lo que aquellos fenómenos no pueden implicar la denegación completa a la civilización occidental. Como indica Mao, la mejor forma de estimular nuestra creatividad consiste en la inspiración en los méritos de los adversarios.⁴⁰³ De este modo, rechazar por completo el pensamiento occidental se trata de una acción imprudente que opone de manera absoluta el indianismo a la lógica occidental y deja en evidencia a García Linera. Sin embargo, los indianistas contemporáneos no son tan imprudentes. Aunque la crítica de Mansilla se sostiene desde un punto de vista fehacientemente falso⁴⁰⁴, sí

⁴⁰² Hugo Celso Felipe Mansilla, *Op. Cit.*, p.118.

⁴⁰³ Mao Zedong (Mao Tse-tung), *El pueblo chino se ha puesto en pie*, en *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, Tomo V, *Op. Cit.*, pp.11-15.

⁴⁰⁴ Carlos Macusaya, “Reinaga y Mansilla: Presunciones y vacíos en un intento de crítica al indianismo”, en

que nos ha transmitido una reflexión sobre el indianismo por la cual este ha sido capaz de realizar una *autocrática* dispuesta a reconocer que la civilización occidental maneja siempre la dualidad, siendo posible que esta sea a la vez moderna y tradicional, liberal y conservadora, racista y antirracista en la misma sociedad y por medio de las instituciones llamadas democráticas.

Con respecto a la crítica de Rocabado, me parece que el indianismo que él critica no tiene nada que ver con el racismo o el neorracismo. La base del racismo es la raza, una clasificación artificial de la gente mediante la distinción en el color de la piel, la cultura, la historia y otros factores, con la finalidad de legitimar las actividades coloniales. Tal operación no sucede en la práctica de las luchas aymaras, que él cuestiona por tanto de una manera indebida. Tampoco se trata por otra parte del autoetnocidio desde luego, pues la indianización dirigida por los aymaras no implica una imposición, sino una hibridación cultural interior a las naciones indígenas. Aunque hay que recordar que este comentario, un poco alarmista ciertamente, no alude a los quechuas, su preocupación, sin embargo, no es del todo irrazonable. Mejor dicho, en todo este asunto se trata de cuestionar las limitaciones y desafíos de esta “nueva izquierda”. Con estas reflexiones aspiramos a que el indianismo pueda mantener de una manera perdurable la autocrática, la autoproducción y el automejoramiento.

4.3.5. Marxismo

Sabido es que el vicepresidente actual boliviano, Álvaro García Linera, en primer lugar, es un marxista; y en el segundo, un indianista. Es más él acepta el indianismo como uno de sus idearios políticos orientadores de todo su pensamiento, como si hubiera predeterminado la vinculación sistemática con el marxismo. Sin embargo, el marxismo, desde su llegada a principios del siglo XX, recibe en América Latina una gran atención en torno a las luchas por la emancipación proletaria. Si bien el marxismo aviva de manera positiva las revoluciones nacionales latinoamericanas,

Revista Pukara, Edición electrónica, Número 97, La Paz, Bolivia, 2010, p.10. “La preocupación que guía el trabajo de Mansilla es la descalificación del adversario, hasta llegar a la caricatura...”

el desencuentro con los movimientos indígenas, el divorcio respecto del sentido común indígena, y su desarticulación con el mundo indígena, marcan las características relevantes del pensamiento marxista, sobre todo, por medio de los aportes políticos y académicos de los intelectuales como Tristán Marof y José Carlos Mariátegui. En efecto, el marxismo supone que el sujeto de la acción política es el proletariado producido por la revolución industrial, que en el pensamiento de Marx es un fenómeno universal. Por lo tanto, para el marxismo inicial, el indígena que todavía es un actor campesino, rural, no puede identificarse con el proletariado, que es un actor urbano y sin calificación étnica.

A partir del nacimiento del indianismo, el tópico indígena retoma el discurso del poder criticando a los marxistas como cómplices de los nacionalistas revolucionarios criollos, quienes heredan la jerarquía social colonizadora excluyendo de manera continua a los indígenas. De ahí que se profundice el desencuentro entre marxismo e indianismo. A pesar de ello, con la mutación de las correlaciones de fuerzas, y la evolución de las creencias colectivas, se abren espacios para romper el estancamiento del marxismo clásico y su relación con lo indígena. Por fin, gracias a la contribución de René Zavaleta y Álvaro García Linera, el posible vínculo teórico marxista-indianista dará lugar a una *potencia plebeya* que avanzará una praxis definida en términos políticos, económicos, sociales y culturales con la finalidad de construir un Estado socialista e indianista.

Para entender esta evolución de las creencias colectivas conviene exponer el pensamiento de los grandes pioneros en la síntesis de marxismo e indianismo.

4.3.5.1. Tristán Marof, José Carlos Mariátegui y el marxismo

«En Bolivia no hay memorias».⁴⁰⁵ Esta descripción de “las vagas memorias” por parte de Alcides Arguedas nos muestra una Bolivia sin memoria de los indios, a pesar de ser mayoritarios absolutamente en la población; es decir, lo que está interpelando Arguedas es por la razón fundamental que motiva la carencia de memoria del pueblo

⁴⁰⁵ Alcides Arguedas, *La danza de las sombras*, Librería Editorial “Juventud”, La Paz, Bolivia, 1982, p.1019.

originario oprimido. Así a partir del llamamiento de Arguedas se ve expresamente la consigna social propia de aquellos momentos: la emancipación de los oprimidos. Sin embargo, curiosamente esta invitación de Arguedas en contra de la explotación no presenta una articulación con el marxismo, el pensamiento izquierdista más popular desde la década de 1920 en Bolivia, por el esfuerzo de Gustavo Navarro. Al contrario, Arguedas mantiene una desconfianza respecto a los bolcheviques, criticándolo como «una simple táctica ante el descontento de las masas»⁴⁰⁶. Debemos recordar el contexto en el que se produce esta intervención de Arguedas. El golpe del Estado de 1920 encabezado por Bautista Saavedra puso de manifiesto de manera cierta la caída de los liberales y abrió una era llena de intensidad ideológica. Entre las ideas que circulan con fuerza se destacan el marxismo y el indigenismo, dos pensamientos resultados de irradiaciones profundas en términos políticos latinoamericanos hasta hoy en día.

Tristán Marof, el pseudónimo de Gustavo A. Navarro, según Pablo Estefanoni⁴⁰⁷, es la primera figura latinoamericana que cita a Marx y la Revolución rusa recordando “la idea comunista” del Estado incaico con el objetivo de plasmar el itinerario revolucionario desde el capitalismo semi-avanzado hasta el socialismo.⁴⁰⁸ En otras palabras, Marof pretende introducir el socialismo entre los revolucionarios latinoamericanos criticando el marxismo ortodoxo en torno al proceso irrefutable de la transición del capitalismo al socialismo.⁴⁰⁹ Marof considera las reformas independentistas como las transformaciones aparentes que no tocan lo sustancial de la dominación colonial, e intenta profundizar en las revoluciones estructurales conducidas al estilo de las formas sociales y políticas incaicas. Este idealismo del

⁴⁰⁶ Teodosio Fernández, *El pensamiento de A. Arguedas y la problemática del indio: Para una revisión de la novela indigenista*, en *Revista Anales de Literatura Hispanoamericana*, Vol 9. Editorial UCM, Madrid, 1980, p.61.

⁴⁰⁷ Pablo Estefanoni, “*Qué hacer con los indios...*” *Y otros traumas irresueltos en la colonialidad*, Plural editores, La Paz, Bolivia, 2010, p.60.

⁴⁰⁸ Tristán Marof, *La justicia del Inca*, citado en Schelchkov, La Edición Latino Americana, Bruselas, 1926, p.15. En la que Marof insiste en que “el espíritu y la conveniencia deben precitar la era socialista sin hacerse ilusiones de que un desarrollo del capitalismo sería antes necesario...la revolución americana no debe esperar el florecimiento capitalista sino atrapar el capital nacional en cada punto y procurar armónicamente el desarrollo propio al mismo tiempo que su potencia.”

⁴⁰⁹ Como simpatizantes del marxismo, Mao tiene la consideración igual que Marof en torno al desplazamiento del capitalismo al socialismo. El ideal de Mao sobre la Nueva Revolución Democrática y la Revolución Socialista asumiendo la convicción maoísta en la que el capitalismo no es ni el proceso infranqueable para que se materialice el socialismo, así precisamente lo hará Mao en 1949.

comunismo primitivo hace que Marof se acerque al marxismo para construir su “paraíso” bajo una doctrina más cercana a la índole latinoamericana y a una población mayoritaria oprimida. En realidad, Marof ponía en cuestión la filosofía de la historia del marxismo y mostraba la posibilidad de alcanzar la forma socialista inspirándose en las formaciones económicas y políticas antiguas. Habría algo así como un modo de producción socialista propio del sistema imperial incaico. La revolución socialista podría realizarse revitalizando las formas indigenistas originarias de organización político-social. De este modo, no era necesario pasar por el periodo de criollismo burgués capitalista.

Gracias a los exilios en México y Argentina, y a la vida diplomática en Europa, Marof se aproxima a los aspectos políticos y económicos latinoamericanos, y al auge de las revoluciones izquierdistas europeas después de la Primera Guerra Mundial, como la revolución espartaquista de Berlín o la revolución de los consejos de Baviera. Desde allí Marof venía consolidando su fe en el marxismo, el socialismo y el comunismo. Siendo el personaje marxista con resonancia continental, Marof planteó una *democracia popular y obrera*⁴¹⁰ antimilitarista y antioligárquica enfatizando el liderazgo de la clase obrera en la revolución democrática socialista, defendiendo la estatización de los recursos comunes en contra del régimen de privatización capitalista. Así remarca explícitamente la decisión dominante del Estado en la redistribución de las riquezas públicas, según lo indica su consigna “tierras al indio, minas al Estado”.

Las actividades antiimperialistas fomentaron el marofismo socialista, pero desde el año 1938, para Marof el socialismo ya no es un movimiento obrerista sino uno nacional⁴¹¹, retomando con ello la cuestión indígena como la sustancial en Bolivia. Este es el sentido de su afirmación de que «los indios son socialistas y colectivistas por naturaleza».⁴¹² De esta manera, el intelectual boliviano determina el rol esencial y el papel ineludible del pueblo indígena en la construcción de un Estado socialista. El

⁴¹⁰ Tristán Marof, *El ingenuo continente americano*, Editor Librería América, La Paz, 1998, p.123.

⁴¹¹ Irma Lorini, *El movimiento socialista “embrionario” en Bolivia, 1920-1930: entre nuevas ideas y residuos de la sociedad tradicional*, Editorial Los Amigos del Libro, La Paz-Bolivia, 1994. p.245.

⁴¹² Tristán Marof, *La tragedia del altiplano*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1935, p.53.

problema al que se enfrenta Marof, es que aún no perciben los mismos indios sus responsabilidades y potencias, por lo que los revolucionarios tienen que despertarlos convirtiéndolos en la vanguardia de las luchas socialistas y articulándolos con los movimientos de los mineros y estudiantes progresistas.⁴¹³

Con excepción de Gustavo Navarro, en el mismo tiempo histórico boliviano en el que vive él, hay varios socialista-marxistas como el cochabambino Roberto Hinojosa⁴¹⁴. No podemos decir que el pensamiento marxista-trotskista de Marof fuera lo más correcto en aquellos momentos, sino que el suyo es el más sistemático y conocido. Para Marof, el comunismo primitivo incaico no corresponde de manera precisa a la sociedad moderna, por lo que hay que desarrollarlo, extenderlo, insertarlo con novedosos contenidos y categorías, con el fin de que se avenga al requerimiento evolucionado de un régimen socialista moderno. En suma, lo que proyecta Marof consiste en moldear el socialismo mediante el marxismo latinoamericanizado rememorando el comunismo del Inca, y reconquistando la cuestión indígena como la fundamental. A la luz de él, la resolución de la problemática del indio consiste en la educación, la reforma institucional y la redistribución de la tierra.⁴¹⁵

El peruano marxista José Carlos Mariátegui está de acuerdo con el boliviano marxista Gustavo Navarro en torno al diagnóstico de la cuestión indígena que se concreta en la propiedad de la tierra, la pedagogía, la sociedad y la economía. En cambio, para el primero, también se deben enfocar las circunstancias internacionales debido a las articulaciones sólidas entre los burócratas del Estado peruanos y el capitalismo internacional. En su obra más conocida *Los siete ensayos en la interpretación de la realidad de Perú*, publicado en Lima en 1928, el autor pretende reevaluar la realidad de Perú utilizando la doctrina del materialismo histórico marxista, basado en el análisis de los problemas indígenas indicando “los tres montes” que

⁴¹³ Ibid.

⁴¹⁴ Andrey Schelchkov, *Roberto Hinojosa: ¿revolucionario nacionalista o Goebbels criollo?* en Revista *Izquierdas*, Año 1, Número 2, Edición Ariadna, Santiago de Chile, 2008, pp.1-21. En que Schelchkov considera a Hinojosa como una figura de confusa ruta socialista, se trata de un revolucionario antiimperialista, antiamericano (antiyanqui), antimilitarista, anticlerical, antilatifundista y en contra del régimen agrario en Bolivia procurando materializar este sueño socialista mediante la vía revolucionaria estudiantil. Por eso recibe la contraposición del marxismo trotskista asumido por Marof.

⁴¹⁵ Andrey Schelchkov, *En los umbrales del socialismo boliviano: Tristán Marof y la Tercera Internacional Comunista*, en Revista *Izquierdas*, Año 3, Número 5, Edición Ariadna, Santiago de Chile, 2009, p.13.

pesan sobre los indígenas, que son: el imperialismo, el feudalismo y el burocratismo capitalista. Desde allí las tres tareas principales del marxismo mariateguiano serán el antiimperialismo, el antifeudalismo y el anti burocratismo-capitalista.

En el caso de Perú, la República Aristocrática mantiene una vinculación íntima con el imperialismo. Por un lado, las inversiones extranjeras imperialistas predominan con firmeza determinando la vitalidad económica del país que depende en gran medida de las exportaciones de materias primas, minerales y guano.; por otro lado, la exportación cultural imperialista lograba que los grupos oligárquicos imitasen el modelo francés de civilización dejando de lado las culturas de sus propios pasados. De esta manera, las huellas del imperialismo se hunden profundamente en la realidad peruana, rompiendo las estructuras sociales propias, por eso el imperialismo será el primer adversario de la revolución mariateguiana. Es muy importante recordar que este modo de vida francés y en general europeo impuso la caracterización de América Latina, como un continente cuya identidad estaba vinculada en su origen al mundo mediterráneo europeo. Esta genealogía era una invitación al abandono de su pasado originario.

El feudalismo, para Mariátegui, se presenta como el fenómeno del gamonalismo y la servidumbre latifundista que son herencias coloniales. En efecto, la propiedad de la tierra era una herencia directa de la colonia española y mantenía las relaciones sociales propias de la servidumbre en la que los conquistadores sometieron a los indígenas. Con el control de la tierra, los propietarios, tras la revolución de independencia, fueron expropiando a las comunidades rurales indígenas ultimando, ya como elementos republicanos, el sistema de dominación español. Al atraso económico, hay que añadir como efecto del gamonalismo, una profunda corrupción de la vida familiar, cultural y personal de las poblaciones indígena, sumidas en un clima depresivo y humillante que facilitaba su explotación. Por lo tanto, el gamonalismo era el enemigo central de los planteamientos de Mariátegui. El burocratismo, su tercer enemigo, identifica la estructura del Estado peruano que tiene como función en el campo, proteger el latifundismo de los gamonales con la burocracia militar, y en la costa, con Lima, tiene como finalidad administrar y apropiarse del beneficio de las

explotaciones al mundo anglosajón, constituyendo así la defensa fundamental de la explotación indígena y de la economía minera de dependencia. Por eso, los tres enemigos, el antifeudalismo, el anticolonialismo y el burocratismo capitalista defienden el régimen capitalista de un modo sistemático, orgánico y cerrado.

En el siglo XIX, el Perú era un país predominantemente agrario. La fuerza motriz de la agricultura en aquellos momentos era el campesinado, y en esta población los indios eran mayoritarios. En este sentido, la cuestión estatal peruana consiste de manera fundamental en la cuestión indígena. Por eso, Mariátegui pone en circulación el tópico sustancial del indigenismo. De esta forma, Mariátegui articula el indigenismo con el marxismo en torno a la revolución socialista en un país con la población indígena mayoritaria, y lo vincula con la tradición comunista incaica del ayllu. El marxismo vinculado con el indigenismo de Mariátegui tuvo una gran resonancia en todo el continente latinoamericano por medio de sus aportaciones indelebles transformando la doctrina marxista oficial a fin de adaptarla a la realidad peruana, e incluso a la indoamericana. Por ello, el marxismo mariateguiano puede llamarse un marxismo peruanizado, o un marxismo indoamericanizado.

El pensamiento de Gramsci y Piero Gobetti, permitió que Mariátegui abordase los conocimientos socialistas acerca de los subalternos, que en Perú no eran los proletariados industriales, sino los campesinados indígenas y por eso la versión mariateguiana el problema esencial de la sociedad peruana consiste en la cuestión indígena. Sin embargo, Mariátegui sostiene que el conductor del tren de los movimientos revolucionarios debe ser la clase obrera, aunque los sujetos revolucionarios socialistas radican en todo el proletariado. De esta manera, Mariátegui ha concebido “el frente único y unido”⁴¹⁶ de la revolución socialista, en general latinoamericana y en particular peruana, articulando la vanguardia obrera con los campesinados y, los pueblos indígenas.

De este modo, Mariátegui ha puesto en marcha en Perú algo parecido a la propuesta de Gramsci de una hegemonía socialista articulada sobre la dominancia

⁴¹⁶ José Carlos Mariátegui, *El primero de mayo y el frente único*, en *La organización del proletariado*, Comisión Política del Comité Central del Partido Comunista peruano, Ediciones Bandera Roja, Lima, 1967.

ético-cultural de la cuestión indígena, que para él, y por influencia de Georges Sorel, alcanza la categoría radical de un mito político capaz de generar vinculaciones existenciales mayoritarias.

El marxismo, para Mariátegui, no es una teoría histórica mecanicista, sino un modo de pensar sobre la historia, la actualidad y el futuro de las sociedades cuya flexibilidad consiste en dotarse de un modelo infinito de reproducción tanto ideológica como práctica. Por ello, el intelectual peruano introduce el marxismo político de inspiración italiana y con origen en la filosofía de la praxis de Benedetto Croce, rechazando “el economicismo y el determinismo del marxismo tradicional”⁴¹⁷, superando “las amenazas del excepcionalismo indoamericano y el eurocentrismo”⁴¹⁸ y reinterpretándolo desde las exigencias del latinoamericanismo. De esta forma, la generosidad teórica de Mariátegui radica en aplicar de manera adecuada y general el marxismo a la realidad latinoamericana, y conforme a M. Löwy, si bien Mariátegui no es el personaje primero que aplica la teoría de Marx en el Nuevo Mundo, sí es el primero que recrea el marxismo desde la Indoamérica, lo desarrolla en y para la Indoamérica.⁴¹⁹

En suma, Tristán Marof y José Carlos Mariátegui han hecho contribuciones inolvidables a la divulgación y la indoamericanización del marxismo, lo que es cierto, sobre todo del segundo, porque Mariátegui sintetiza no sólo la cuestión nacional peruana sino la indoamericana general con la cuestión socialista.⁴²⁰ Ambos actores se vincularon en cierto modo con las organizaciones internacionales comunistas y «con el proceso de revolución socialista internacional e integraron las reivindicaciones indígenas en el seno del proyecto socialista»⁴²¹. Si no tuvieron toda la repercusión

⁴¹⁷ César Ruiz Sanjuán, *Mariátegui y la constitución de un socialismo latinoamericano*, en *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Editorial UCM, Madrid, 2015, pp.253-269.

⁴¹⁸ Michel Löwy, *El marxismo en América Latina*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p.10.

⁴¹⁹ *Ibid*, pp.9-11.

⁴²⁰ Raúl Fornet Betancourt, *Filosofía y marxismo en América Latina, o de la transformación del marxismo en América Latina*, en Manuel Garrido (coord.), Nelson R. Orringer (coord.), Luis Manuel Valdés Villanueva (coord.), Margarita M. Valdés (coord.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Editores Cátedra, Madrid, 2009, pp.1145-1158.

⁴²¹ Jesús Sánchez Rodríguez, *José Carlos Mariátegui y Álvaro García Linera, dos representantes en los extremos de la historia del marxismo latinoamericano*, 2017.

<<http://miradacritica.blogspot.com.es/2017/04/jose-carlos-mariategui-y-alvaro-garcia.html>> (Consulta: el día 11 de septiembre de 2017).

inmediata sobre la política y el pensamiento de América, se debió a que la hegemonía soviética sobre el comunismo latinoamericano no permitió desplegar el problema indígena. Pues los líderes de la URSS apostaron por la defensa del socialismo en un único país, la URSS, bloqueando las iniciativas autónomas como la de Mariátegui. Su muerte temprana impidió que su influencia política fuera todo lo intensa que su pensamiento prometía.

Pero de hecho, Marof y Mariátegui han concebido el porvenir de Latinoamérica enlazando el marxismo con el indigenismo. En realidad esta unión ideológica ha engendrado con certeza el avance respecto a la solución de la cuestión indígena. Con el paso del tiempo, esta articulación viene siendo impugnada por los indianistas como una herramienta con la que los indios siguen siendo subalternos, pero esta vez no a los colonizadores ni a los criollos sino a los mestizos. Sea como sea, el pueblo originario latinoamericano no deja de ser subalterno. Este diagnóstico es el decisivo para comprender la obra de Álvaro Garcá Linera.

4.3.5.2. Álvaro Garcá Linera y el marxismo-indianismo

Para Garcá Linera, la extensión del marxismo en Bolivia mantiene un ritmo paralelo con el crecimiento del movimiento indígena. Antes de la década de 1920 los movimientos revolucionarios indígenas locales se caracterizan por una *cultura oral de resistencia*⁴²² para defender las tierras comunitarias y lograr el derecho educativo. Más tarde, este tipo de resistencia indígena deviene la acción revolucionaria, que se combina con los movimientos nacionalistas en la revolución de 1952. De esta forma, hasta el final de la década de 1970 los movimientos indígenas se hacen dependientes de la revolución nacionalista. Así que los indígenas siguen manteniendo la naturaleza de “inferioridad”, sin voluntad de conquistar y determinar el poder nacional. En el momento simultáneo, los marxistas eurocentricos suponen que el retraso boliviano debe imputar al atraso agrario. Por ello, se plantea un marxismo primitivo para Bolivia mejorando la agricultura para aumentar la potencia obrerista e industrializar a

⁴²² Álvaro García Linera, *Indianismo y Marxismo, el desencuentro de dos razones revolucionarias*, Op. Cit., p.478.

los indios. Esto es lo que tratan de hacer los marxista-indigenistas para construir el Estado nacional con los indígenas como actores subordinados. Al oponerse a esta política García Linera, obviamente está criticando al marxismo clásico por su distorsión intencional de la posición indígena en la revolución socialista boliviana, en continuidad con los marxistas primitivos. Sobre la base de esta comprensión de las cosas, de la que García Linera quiere separarse, podemos llegar a la conclusión de que *no hay ni indios ni comunidad*⁴²³. Lo que hay es una propensión a la industrialización y obrerización al modo europeo, lo que niega de manera caprichosa la realidad de Bolivia, dando lugar al desencuentro entre el marxismo y lo indígena.

En tal sentido se viene formando el marxismo crítico justificando los aspectos más discutibles del marxismo clásico. Desde la lectura de García Linera, tal desencuentro ha engendrado el surgimiento del movimiento revolucionario del indio, y el indianismo, la nueva corriente ideológica centrada en el tópico indígena que aspira al despliegue de la indianización en vez de la mestización. En efecto, el vicepresidente boliviano compendia cuatro razones principales que han motivado el divorcio entre el marxismo y el mundo indígena⁴²⁴. En este sentido, este divorcio se puede entender: primero, como la desarticulación del marxismo con lo específico latinoamericano; segundo, como el desvínculo de la nación indígena con el Estado-nación marxista; tercero, como el rechazo de la potencia productiva y reproductiva política, económica, cultural y social de las comunidades indígenas; y cuarto, como la denegación de la tradición comunista y el rasgo revolucionario del pueblo originario indígena.

Estos desencuentros hacen que, por un lado, continúe el sometimiento colonializado sin romper la exclusión cultural y racial respecto del pueblo indígena; por otro lado, se imposibilite la autoproducción y latinoamericanización del propio marxismo. La vinculación del marxismo con el indigenismo mediante el nacionalismo pone de manifiesto que la postura política de los indios depende en gran medida de la

⁴²³ Ibid, p.483.

⁴²⁴ Álvaro García Linera, *Nuestra América, Marxismo e indianismo*, Op. Cit., p.113. “Una visión lineal de la historia, un menosprecio sobre el campesino reducido a pequeño-burgués, un desconocimiento de las potencialidades de las comunidades agrarias y una banalización de la identidad cultural y lingüística.”

condición económica que tengan, es decir, en la jerarquía social lo económico determina lo político. En cierto modo, tiene razón ese economicismo marxista. Sin embargo, este economicismo «deja de lado el componente cultural, ideológico y simbólico que siempre está presente en la construcción de las clases sociales.»⁴²⁵ ¿Cómo llegar a una conclusión adecuada con una lectura defectuosa acerca de los elementos de la realidad del indio? Por supuesto que no es posible. García Linera nos ha indicado explícitamente los factores sustanciales para determinar de manera más científica la potencia y posición de una clase en la revolución social. Sin duda alguna son relevantes los aspectos económicos, pero mucho más, los culturales, ideológicos y simbólicos.

Hasta hoy en día, los indios todavía ostentan una economía primitiva o semi-primitiva, o una economía agraria dependiente de la economía industrial. El estado pobre del pueblo indígena se ha perpetuado, debido a que no se logra reducir la pobreza y la enorme diferencia económica con los no-indígenas. Por su lado, en términos culturales, «los pueblos indígenas representan la mayor parte de la diversidad cultural del planeta»⁴²⁶; en términos ideológicos, la idea comunista y de autonomía no parecen anticuadas y mantiene cierta continuidad hasta la actualidad; y en términos simbólicos, los indios establecen un sistema de interpretación del mundo muy ejecutivo construido sobre dimensiones míticas y cosmológicas. Esta dimensión simbólica penetra en la construcción de la identidad étnica y forma parte importante de la riqueza moral de los pueblos indígenas. Desde allí la permanente indignación moral dará lugar a insurrecciones armadas y movimientos revolucionarios. En tal sentido, podemos decir que los indígenas se refieren al símbolo como la fuerza más firme de la revolución, respondiendo a la excesiva explotación; es decir, los indígenas son un sujeto transformado justo por su dimensión cultural propia. Con todo ello, García Linera sostiene que el marxismo debería girar hacia los indígenas en torno a la fuerza esencial de la revolución socialista, rechazando el indigenismo y vinculándose con el indianismo. En el caso de Bolivia, la gran movilización de las

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ Véase *el Informe sobre La situación de los pueblos indígenas del mundo*, producido por el Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas, 2010.

masas indígenas, acompañando a la obrera y a otros elementos urbanos y rurales desde la “Guerra de Agua”, asume la intención de «la búsqueda de un diálogo entre una trayectoria planetaria del movimiento marxista y los aportes locales y generales del propio movimiento indígena»⁴²⁷. La toma del poder de Evo Morales ha abierto las puertas a la reconciliación del marxismo con el indianismo, a través de la construcción del Estado plurinacional como vía al socialismo comunitario.

Esta construcción teórica no ha carecido de crítics. Por ejemplo, uno intelectual como Jesús Sánchez Rodríguez, evalúa la trayectoria de García Linera engarzando el marxismo y el indianismo como una fantasía idealista reflexionando así

*“Las líneas maestras del proyecto marxista no eran compatibles con las del proyecto indianista [...] Pues poseen finalidades diferentes, para alcanzar el comunismo en el caso del marxismo, para reconocer los derechos de los pueblos originarios y apoyar sus formas propias de economía comunal en el caso del indianismo.”*⁴²⁸

Evidentemente J. Sánchez ha confundido el marxismo crítico de García Linera con el marxismo primitivo. El marxismo del que García Linera está hablando para garantizar el vínculo con el indianismo no depende del marxismo primitivo sino del crítico, y aunque él mismo no haya dado una descripción explícita en torno a tal término, podemos encontrar varias indicaciones en sus escritos. Para el vicepresidente boliviano, el marxismo vinculado con el viejo indigenismo no es el nuevo marxismo crítico, sino el antiguo y primitivo; el marxismo desvinculado con el mundo indígena no es el marxismo heterodoxo latinoamericanizado del presente boliviano, sino el marxismo ortodoxo eurocéntrico, el marxismo que subestima al indio como la fuerza revolucionaria y la subordina a la obrera; no se trata del marxismo indianizado propio de García Linera, sino del marxismo indigenizado. Pues bien, hay muchas posibilidades de que se despliegue el marxismo crítico, y en el caso de Bolivia, será un marxismo heterodoxo, un marxismo latinoamericanizado, un marxismo indianizado, un “marxismo de nuestro tiempo”, capaz de enriquecer el proyecto político del gobierno pilotado por un grupo dominante indianizado.

⁴²⁷ Álvaro García Linera, *Nuestra América, Marxismo e indianismo*, Op. Cit., p.117.

⁴²⁸ Jesús Sánchez Rodríguez, *Op. Cit.*

La reconstrucción de la nación boliviana a partir de nuevas bases sociales indígenas, asumida por Garc ía Linera, se ha forjado imbric ándose el marxismo con el indianismo. Empero, el intelectual boliviano no coincide con Marof en torno a la transición del capitalismo al socialismo, pues programa la construcción del socialismo con un capitalismo boliviano, es decir, con “el capitalismo andino-amazónico”⁴²⁹. Ahora se trataría de la construcción del “nuevo modelo económico” potenciando “las pequeñas redes comunitaristas” a fin de robustecer las bases socialistas. Con ello, Garc ía Linera sostiene que «el capitalismo andino-amazónico es la manera que se adapta más a nuestra realidad para mejorar las posibilidades de las fuerzas de emancipación obrera y comunitaria a mediano plazo.»⁴³⁰ De tal manera, Garc ía Linera se propone capacitar la comunidad indígena, la fuerza mayoritaria más revolucionaria en la configuración del socialismo, a través de la industrialización comunitaria. Podemos decir que el capitalismo andino-amazónico que enarbola Garc ía Linera, pretende reinventar la hegemonía de movimientos indígenas en vez de la hegemonía de movimientos obreros, en torno a la conducción del movimiento socialista, y sin embargo, por la vía capitalista, antagónica del marxismo ortodoxo. Este es uno de los tópicos más discutibles de Garc ía Linera, y ha recibido críticas por su postura “pseudo-socialista”. Si bien Pablo Stefanoni ha rechazado tales críticas irracionales.⁴³¹ Obviamente, lo que pretende el vicepresidente boliviano no es la restauración del régimen explotador, sino el aprovechamiento de métodos y modelos capitalistas con el fin de potenciar a los indios andino-amazónicos acercándose a las exigencias de la clase dominante del socialismo. En efecto, Garc ía Linera considera que el socialismo es una etapa de transición del capitalismo al comunismo, y no es una invención caprichosa sino algo fundado sobre la base de la remodelación del capitalismo. Por ello, en cierto modo, en la zona andino-amazónica el capitalismo todavía representa la fuerza avanzada de producción, así que la forma productiva

⁴²⁹ Álvaro García Linera, *El capitalismo andino-amazónico*, en *Le Monde Diplomatique*, edición chilena Aún Creemos en los Sueños, 2006. <https://www.lemonediplomatique.cl/El-capitalismo-andino-amazonico.html> (Consulta: el día 15 de septiembre de 2017).

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ Pablo Stefanoni, *Álvaro García Linera: pensando Bolivia entre dos siglos*, Op. Cit., p.24. “[...] no se apiraba a modernizar de manera homogeneizante el país (como ocurría en el antiguo desarrollismo latinoamericano), sino a imaginar una “modernización pluralista” que reconozca el *abigarramiento* boliviano.”

capitalista en tal región atrasada sirve a la construcción del socialismo. Sin embargo, esta reflexión sobre el capitalismo es comentada como una ilusión desde el punto de vista del marxismo de Marx en el que no se puede remodelar el capitalismo para dejar espacios al socialismo, sino que se deberán destruir.⁴³²

Como indica Eugene Gogol, lo que intenta García Linera es un *marxismo estatista*,

*“Se trata de una forma del Estado del capitalismo, y no de la construcción de una nueva sociedad humana. El socialismo estatista está dentro de la lógica del capital, de la producción por la producción misma, un desarrollismo salvaje.”*⁴³³

Eugene Gogol califica el socialismo asumido por García Linera como una vertiente derivada del capitalismo, y lo explica a la luz de lo que dijo él en una entrevista, que «queremos un capitalismo con mayor presencia del Estado»⁴³⁴. Si seguimos con Eugene Gogol, podemos decir que *queremos un socialismo con mayor presencia del Estado*, pero el problema es que el capitalismo no es el socialismo. Entonces, lo que concibe García Linera reside en la construcción de su horizonte estatal por medio de múltiples formas, no importa si con el capitalismo o el socialismo; lo que importa es la factibilidad y dignidad para la nueva Bolivia en un entorno bien complicado. Además, *marxismo estatista* constituye una expresión ambigua. Por un lado, se ha enfatizado la postura estatista de García Linera; por otro lado, se ha confundido dos concepciones fundamentales marxistas, el socialismo y el comunismo. En el periodo del socialismo, la presencia del Estado se exige mucho mayor, y en este sentido, se puede decir que hay un socialismo estatista; pero en la era del comunismo, el Estado va a desaparecer, y ¿cómo se forma un comunismo estatista?

En general, el pensamiento marxista de Álvaro García Linera basado en Marof y Mariátegui, ha ido más allá de ellos. La articulación del marxismo con el indianismo ha abierto una nueva era para todo el mundo indígena y también ha recibido censuras

⁴³² Eugene Gogol, *Utopía y dialéctica en la liberación latinoamericana*, Prometeo Liberado: Juan Pablos Editor, D.F., México, 2014, p.421.

⁴³³ Ibid, p.425.

⁴³⁴ Entrevista de Álvaro García Linera con Pablo Stefanoni, publicada en *Clarín*, Buenos Aires, el 18 de mayo de 2007.

plurales⁴³⁵. Siendo el vicepresidente de uno de los países más pobres en todo el mundo, Garc ía Linera intenta hacer todo lo posible para matar la pobreza y reconstruir un Estado de Vivir Bien. Quiz á durante este proceso él, un ejecutor poco extremista, plantea su programa nacional insert ándolo en profusas teor ías, acertadas y discutibles, a visi ón de los intelectuales o pol íticos. La raz ón es que para un Estado espec ífico como Bolivia no hay un camino determinado de antemano. Lo que hay es la fe en la b úsqueda permanente de la v ía adecuada. En este sentido, el socialismo puede servirle, y el capitalismo tambi én.

De toda manera, el marxismo para Garc ía Linera, es mucho más que el marxismo ortodoxo, o que el socialismo clásico. Es el marxismo bolivianizado, el indianizado y el latinoamericanizado.

4.3.6. Socialismo Comunitario

4.3.6.1. Socialismo democr ático desde la perspectiva de Nicos Poulantzas

Para Álvaro Garc ía Linera, la democracia pol ítica significa la forma de producir el sentido común mediante el cual se profundizar á en la democratizaci ón social. Ahora bien, el sentido común aqu íno representa las utilidades de la minor ía, sino de la mayor ía; es decir, lo democr ático es la voluntad colectiva que puede dar lugar a la igualdad social. Por ello, desde el punto de vista de Poulantzas, el socialismo democr ático significa siempre un socialismo mayoritario, que queda plasmando por medio de una ruta democr ática. En realidad, Poulantzas est á trazando la igualdad social a trav és de la transformaci ón fundamentalmente organizativa del Estado⁴³⁶. Y seg ún Garc ía Linera, el Estado pone de manifiesto la correlaci ón de fuerzas de diferentes bloques sociales. Estas fuerzas se miden y se organizan en una institucionalidad que es la materialidad del Estado, y en la creencia o el sentido

⁴³⁵ Jesús Sánchez Rodríguez, *Op. Cit.*, que el pensamiento de Garc ía Linera no se trata de un pensamiento global o generalista, sólo centra en la situaci ón espec ífica de unos países como Bolivia, Ecuador y Perú, sin tomar atenci ón a otros países latinoamericanos con menos porcentajes de poblaci ón indígena.

⁴³⁶ Álvaro Garc ía Linera, *socialismo comunitario, un horizonte de época*, Editorial Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2015, p.57. “El socialismo, entendido como la transformaci ón estructural de las relaciones de fuerzas entre las clases sociales...no es más que la institucionalizaci ón material e ideal, económica y cultural, de esa correlaci ón de fuerzas sociales.”

común que es su idealidad. Por lo tanto, el socialismo democrático pretende la implantación de una ideología colectiva socialista por medio de reorganización estatal en torno a su institucionalidad y su cuerpo fundamental de creencias.

Poulantzas nos dibuja también *la vía democrática al socialismo*⁴³⁷ en la que él plantea varias modificaciones en términos del Estado, pero este autor no menciona nunca la transformación de idealidad del Estado⁴³⁸. Esta transformación para García Linera, no tiene un peso diferente o menor sino la misma importancia que la transformación sustancial del Estado. Debido a que en las actividades políticas, la materialidad e idealidad del Estado son un conjunto inseparable, el Estado está en continuo flujo. La materialidad y la idealidad se encuentran en la misma situación de cambio continuo y dialéctico, a saber, el cambio no puede suceder solamente en la materialidad, ni tampoco en la idealidad, el cambio siempre aparece de manera simultánea o sucesiva en ambas partes, porque el Estado dejará de ser el Estado sin cualquiera de las dos. La idealidad continuamente reinterpreta las instituciones y el juego político dentro de ella continuamente obliga a reflexionar sobre su práctica y configurar nuevas creencias. El Estado dejará de ser lo mismo con el cambio permanente de cualquiera de los dos ámbitos⁴³⁹.

García Linera también analiza el proceso de la vía democrática al socialismo desde la realidad boliviana⁴⁴⁰ y para eso tiene siempre en cuenta los planteamientos de Poulantzas. La razón de ello es que lo que teoriza Poulantzas es bastante coincidente con la situación concreta de Bolivia. Pero, no se trata de una coincidencia completa, sino de que la situación boliviana es mucho más complicada, va más allá de lo que nos muestra Poulantzas. Y además, va más allá de la doctrina gramsciana y leninista. En términos políticos, el Estado preserva el dominio por medio de la monopolización de la violencia legítima; es decir, la legitimidad constituye la premisa central del funcionamiento del Estado. García Linera asume así los planteamientos

⁴³⁷ Ibid, p.58. “siete son las características...”

⁴³⁸ Ibid, p.59. “De hecho, esta dimensión ideal del Estado-a veces soslayada por Poulantzas...”

⁴³⁹ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.85.

⁴⁴⁰ Álvaro García Linera, *socialismo comunitario, un horizonte de época*, Op. Cit., p.59. “Esto es válido tanto para los sistemas de representación electoral (victorias electorales), para la administración de los bienes comunes (políticas económicas), y para la hegemonía política (orden simbólico del mundo).”

weberianos y defiende que la legitimidad define el monopolio del poder simbólico. En otras palabras, la legitimidad determina la hegemonía política. Conforme a Gramsci, el proceso de lograr la hegemonía es el camino para controlar el sentido común, de tal manera que Gramsci está en lo correcto respecto a la noción de revolución o reforma paulatina cuando las contradicciones sociales todavía tienen una salida racional; y al contrario, cuando no hay ninguna solución racional disponible sobre las contradicciones sociales, Lenin tiene la razón⁴⁴¹. Y a mi parecer, en este último periodo, también Mao como renovador de esta tradición.

De acuerdo a Mao, cuando una revolución o reforma paulatina no es válida para la situación catastrófica social, será utópico intentar llegar a un acuerdo general a través del diálogo o del conflicto en pequeña escala. En tal situación, el convencimiento y las creencias de las fuerzas reaccionarias ya no permitirán una conducta inteligente, sino irracional. Esa es la hora de poner en marcha una revolución violenta sustancial a nivel del Estado con el fin de cambiar profundamente las estructuras políticas, económicas y sociales⁴⁴². Inspirado o de forma parecida a estas ideas, y de acuerdo con García Linera, el Estado debe atravesar *la quinta fase del proceso de cambio*. En el caso de Bolivia fue la Guerra del Gas en 2003 la que inició el convencimiento de la comunidad indígena de su aspiración al gobierno, y se puso de manifiesto la *guerra de posición*⁴⁴³ entre gobernantes neoliberales y gobernados indígenas, lo que desveló es *empate catastrófico* de la segunda fase. Cuando viene la quinta fase, es decir, la que define García Linera como *punto de bifurcación*, llegamos al tiempo de dar lugar a una decisión definitiva. Así que sigue funcionando el Gobierno de Movimientos Sociales, y las viejas clases dominantes no dejan de aspirar a la recuperación del poder, el resultado es la continua gobernación del bloque de Evo Morales, convirtiendo las tensiones entre clases contrapuestas en litigios en el seno del pueblo. De esta forma, Lenin y Mao nos han indicado un

⁴⁴¹ Ibid, p.60. "Se dice que existen dos versiones respecto a la hegemonía política: la de convencer, gramsciana; y la de derrotar, leninista."

⁴⁴² Mao Zedong (Mao Tse-tung), *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, Tomo IV, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1976, pp.425-438.

⁴⁴³ Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Ediciones Nueva Visión, Madrid, 1980, p.80.

itinerario en torno al punto de bifurcación, lo que llamaba Gramsci la *guerra de movimientos*.

Así ya vemos la trayectoria en el proceso de cambio de Gramsci y Lenin, y también de Mao, acerca de la hegemonía política⁴⁴⁴. Como lo ha mencionado García Linera, el Estado está en continuo flujo, y la hegemonía política también está en cambio sucesivo. Por lo tanto la guerra gramsciana de posiciones y la guerra leninista de movimientos son dos maneras distintas de tratamiento nacional de las tensiones sociales. Las dos *guerras* forman parte de puntos esenciales en el fluido de correlaciones de fuerzas sociales y crean una circulación dinámica, tanto ideológica como ejecutiva, en todos los términos del Estado. Para la nueva Bolivia, ahora de nuevo vuelve la guerra gramsciana de posiciones con la finalidad de construir el Estado plurinacional sobre la base de una realidad multicultural. Debido a que en octubre de 2008, con la modificación de la Constitución, la vieja Bolivia abandonó el fundamento viejo de supervivencia, perdió de manera provisional el sentido de la guerra leninista de movimientos, y dio paso a una guerra de posiciones. Pero la guerra de movimientos no muere, sino que se oculta en algún rincón aspirando a su posible restauración si llega el caso de necesidad.

Para entender el avance hacia el socialismo sobre la vía democrática, García Linera nos dibuja un esquema para identificar los diferentes procesos al socialismo con sus *nudos* específicos⁴⁴⁵. La transformación de cada nudo representa una evolución estatal, y las transformaciones tanto en los nudos principales como en los nudos decisivos representan evoluciones nacionales más amplias, siempre dentro del propio régimen dominante. Las transformaciones ocurridas de manera paralela en los tres nudos significan una revolución sustancial en torno a las concepciones del mundo y al sentido común; es decir, se trata de un cambio fundamental que intenta derrotar el

⁴⁴⁴ Álvaro García Linera, *socialismo comunitario, un horizonte de época*, Op. Cit., p.62. “La estrategia revolucionaria radica en saber en qué momento del proceso se aplica la “guerra de movimientos” y en qué otro la “guerra de posiciones”; el punto es que una no puede existir sin la otra.”

⁴⁴⁵ Ibid, p.63. Según García Linera, hay nudos principales(el gobierno, el parlamento, y los medios de comunicación), nudos decisivos(la experiencia organizativa autónoma de los sectores subalternos; la participación social en la gestión de los bienes comunes...) y nudos estructurales(las formas de propiedad y gestión sobre la riqueza; esquemas morales y lógicos, capaces de ir desmontando los monopolios de gestión de bienes comunes de sociedad), de revolucionarización de la correlación de fuerzas.

viejo régimen oligárquico y de construir la nueva estructura que beneficie a la mayoría. Para el caso de Bolivia, desde los años de 80, las transformaciones democráticas se efectuaban en los nudos principales y decisivos; y a partir del refortalecimiento del poder del Estado de Movimientos Sociales, dirigido por el indianista Evo Morales, y por medio del punto de bifurcación en 2008, se desplegaron los tres nudos restantes porque el bloque dominante indígena de Bolivia mantiene la esperanza de construir el socialismo comunitario que ha dado lugar a revoluciones sociales correspondientes a lo teorizado⁴⁴⁶ por García Linera.

4.3.6.2. Socialismo comunitario

Álvaro García Linera comprende el socialismo como la vanguardia no sólo en Latinoamérica sino también en todo el mundo en la época posimperialista y posneoliberal⁴⁴⁷. Para América, el socialismo ya no es una palabra desconocida sino de relevante conocimiento en el Continente, y todo eso ha permitido el desarrollo izquierdista que se ha convertido en el poder dominante en algunos países. Para el caso de Bolivia, en los gobiernos anteriores de Evo Morales, sin duda ninguna, había partidos que levantaban en la superficie la bandera socialista, pero en el fondo todavía se ejercía el poder capitalista. La razón es porque el capitalismo sigue siendo dominante en el mundo aunque sea senil y decadente. En este sentido, el sistema multipartidista permite a unos partidos etiquetarse con el nombre del socialismo como una herramienta para conseguir lo que quieren los políticos intrigantes; es decir, en cierto modo, el socialismo no es más que un pretexto para ellos con el fin de tomar el poder a través de un llamamiento ficticio, debido a que en ciertos momentos el socialismo se eleva a una “superestrella” mediática en términos políticos y cuenta con el enorme prestigio y reconocimiento en toda Latinoamérica. Por eso unos partidos procuraban aprovecharse de la ideología socialista sin creencia ni fe. Todo eso es lo

⁴⁴⁶ Álvaro García Linera, *socialismo comunitario, un horizonte de época*, Op. Cit., p.64. “nos encontramos ante revoluciones sociales que inician un largo proceso de transformación estatal, un nuevo bloque de clase dirigente, una democratización creciente de la política y de la economía, y un proceso de desmonopolización de la gestión de los bienes comunes de la sociedad.”

⁴⁴⁷ Ibid, p.67. “América Latina se ha puesto a la vanguardia mundial de la construcción de sociedades posneoliberales.”

que critica García Linera⁴⁴⁸.

Con la definitiva toma de poder por Evo Morales en el 2008, el socialismo deja de ser una herramienta o pretexto ficticio y deviene el destino factible para todos los bolivianos. Sin embargo, no hablamos de un socialismo ortodoxo sino del heterodoxo. Hablamos del socialismo bolivianizado, del socialismo comunitario. Los movimientos sociales movilizan en gran medida a las plebes indígenas excluidas en el largo plazo histórico, con la finalidad de buscar la identificación fundamental de la sociedad boliviana. En lo más profundo de esa identidad, se contemplan las civilizaciones precolombianas indígenas en las cuales la estructura social era coincidente con un comunismo primitivo sobre la base de la comunidad agraria. Se puede decir entonces que la civilización incaica corresponde a una civilización comunitaria. Ahora bien, mientras que el Estado aspira al monopolio de las decisiones estatales, y los movimientos sociales suspiran por la desmonopolización de las decisiones estatales, comprendemos que el Estado de Movimientos Sociales es una paradoja. Para mediarla e intentar resolverla, el Estado de Movimientos Sociales pone el énfasis en la participación mayoritaria en la administración estatal; es decir, en la construcción de una auténtica democratización social. Por consiguiente, el socialismo que va a construir García Linera en Bolivia es más profundo, más democrático y más comunitario que otras ideologías⁴⁴⁹.

A mi parecer, la diferencia sustancial entre el capitalismo y el socialismo consiste en el mantenimiento de la pertenencia de bienes comunes. Para el capitalismo, todas las actividades tienen la misma finalidad de hacer que las riquezas públicas entren en la lógica capitalista para que sirvan a «la ganancia monetaria ilimitada de pocos»⁴⁵⁰; a la vez, el socialismo anhela la universalización y la comunitarización de bienes comunes. Por eso, el foco de las luchas entre el socialismo y el capitalismo radica en el nivel y la capacidad de comunitarizar las riquezas comunes. Ahora bien, como las

⁴⁴⁸ Álvaro García Linera, *socialismo comunitario, un horizonte de época*, Op. Cit., p.68. “Socialismo no es una etiqueta partidaria, pues, muchas veces, eso solo ha servido para camuflar la aplicación de la barbarie neoliberal.”

⁴⁴⁹ Ibid. “El despertar revolucionario de los pueblos ha abierto un horizonte de posibilidades mucho más profundo, mucho más democrático, mucho más comunitario, es decir socialista.”

⁴⁵⁰ Ibid, p.69.

riquezas comunes desvelan las correlaciones de fuerzas sociales, comunitarizar las riquezas públicas también es el proceso de comunitarizar las relaciones de fuerzas.

Según García Linera, el socialismo deberá ser comunitario para el caso de Bolivia⁴⁵¹. En término de historia, esto significa que el Incanato era un imperio comunista, que no existía propiedad privada, que el “ayllu” era el ejemplo convincente de una comunidad colectiva, que constituía el imaginario de los indios. El ayllu permitía una eficaz y justa distribución de los excedentes, como la cosecha del maíz. El ayllu entregaba 25% de la cosecha al Inca, la mitad de esta cantidad, es decir 12.5%, sería utilizada como la reserva en almacén para caso de hambre. Hoy en día en Bolivia todavía existe la comunidad ayllu, que en cierto modo es la ciudad de El Alto. En este sentido, se puede decir que el ayllu sería una comunidad gestionada por la ideología socialista primitiva. De esta manera, el “ayllu” se ha convertido en el slogan en torno a la construcción del socialismo⁴⁵².

En la percepción de García Linera, se trata del socialismo comunitario del Vivir Bien. Vivir es la necesidad sustancial del ser humano, pero el socialismo no sólo requiere que viva la gente, sino también que viva bien toda la humanidad. A mi entender, el vivir bien se refiere a la forma de vida, a la capacidad de controlar la propia vida y las circunstancias. Es decir, vivir bien es una esperanza risueña de toda la globalidad que desea que los excluidos dejen de ser subalternos y participen en la gestión estatal. En términos de la Constitución, se desea que se respeten todas las culturas y naciones, y se profundice en la democratización social. Asimismo se desea que se comunitaricen las decisiones estatales y se universalice el sentido común desde el punto de vista de la mayoría, etc. De hecho, lo que busca el socialismo comunitario del Vivir bien coincide de manera apropiada con la construcción del multinacionalismo o multiculturalismo; a saber, el socialismo comunitario no ha tendido la “puente” hacia un Estado plurinacional, sino que también se ha convertido en el porvenir de la nueva Bolivia.

⁴⁵¹ Álvaro García Linera, *socialismo comunitario, un horizonte de época*, Op. Cit., p.71. “...nuestro socialismo es comunitario por su porvenir, pero también es comunitario por su raíz, por su ancestro.”

⁴⁵² Ibid, p.69. “Marx llamaba a esto la Comunidad Universal; otros le llaman el Ayllu Planetario; otros el Vivir Bien. No importa el nombre, sino el contenido de comunitarización universal y total de todas las relaciones humanas y de los humanos con la naturaleza.”

Poulantzas nos ha descrito la vía democrática hacia el socialismo y García Linera ha profundizado en dicha vía identificando la pluridemocracia. La democracia representativa también es útil para el régimen socialista, aunque sea un producto del sistema capitalista, porque la democracia auténtica no es una simple acumulación de ideas individuales (capitalismo) sino el sentido de la comunidad (socialismo). La democracia representativa asociada al socialismo va más allá de la democracia representativa capitalista, según García Linera, y se puede decir que la democracia en la nueva Bolivia aspira a ser una democracia deliberativamente representativa. Mientras tanto, el socialismo requiere de la decisión estatal acerca de la ampliación de participación popular mediante la cual se extiende el basamento democrático social; es decir, la democracia participativa no sólo enriquece el sujeto democrático, sino también estimula la cristalización de la democratización. En cierta medida, en el socialismo se junta la democracia representativa con la participativa sobre la base de la socialización del sentido común. Así que la construcción del socialismo comunitario demanda una democracia participativa-comunitaria⁴⁵³.

La construcción del socialismo comunitario será un largo proceso lleno de dificultades. Afortunadamente, Bolivia cuenta con una cultura que profundiza en torno a la estructura arcaica del socialismo primitivo; por otro lado, lamentablemente, hasta hoy en día, el nuevo bloque dominante todavía está a la búsqueda de la manera adecuada para lograr la convivencia de multiculturas connacionales armonizando las identificaciones de multinaciones. De todas maneras, el socialismo comunitario, para García Linera, no sólo es el destino de los bolivianos, sino también el horizonte global para las próximas décadas. A mi parecer, García Linera tiene razón, porque el socialismo comunitario pretende la construcción del socialismo subrayando la multiculturalidad o la multinación sin prestar más atención al desarrollo económico. En este sentido, China puede ser un buen ejemplo para Bolivia en términos de experiencia de una gestión estatal de la economía. En la actualidad, el socialismo en China pone más énfasis en las transformaciones económicas, porque se trata de la

⁴⁵³ Álvaro García Linera, *socialismo comunitario, un horizonte de época*, Op. Cit., p.70. “Socialismo es democracia representativa en el parlamento más democracia comunitaria en las comunidades agrarias y urbanas más democracia directa en las calles y fábricas.”

Economía del mercado socialista. Sin embargo, el socialismo en China dedica menos atención a la parte de la cultura. Por consiguiente, se puede construir el mecanismo de aprendizaje mutuo entre la nueva Bolivia y la nueva China en torno a la vía hacia el socialismo. En términos culturales, el socialismo comunitario será un buen ejemplo para justificar la construcción cultural del socialismo de China; en términos económicos, las experiencias de la Economía del mercado socialista serán valiosas para el desarrollo de la economía socialista de Bolivia.

El socialismo surgió no para excluir el capitalismo, sino para hacer más plurales las posibilidades de opción, para que los pueblos puedan autoseleccionar el itinerario social sobre la base de la universalización del sentido común. Para García Linera, la vía democrática hacia el socialismo comunitario es el proceso de construcción del Estado de Movimientos Sociales, del Estado de multiculturalismo, del Estado plurinacional.

4.3.7. Potencia plebeya

La potencia plebeya, para Álvaro García Linera, alude ante todo a la potencialidad insurrecta de lo plebeyo. Esta figura tiene que ver con la potencia transformadora de lo popular y producirá la capacidad revolucionaria de la colectividad subalternizada. Como tal, representa el poder innovador de las movilizaciones sociales, y será mucho más el eje articulador, en torno a las luchas en contra de todos los tipos de explotación, por ejemplo la colonial y la imperialista, restaurando la potencia histórica de los pueblos oprimidos y reconstruyendo política y económicamente la capacidad creativa contemporánea y futura del sector principal de la plurinacionalidad boliviana. Dado que las fuerzas anticoloniales y antiimperialistas son dos insignias relevantes para el pensamiento marxista, la potencia plebeya, en este sentido, tiene que ver con el marxismo y más concretamente con la cualidad históricamente revolucionaria.

4.3.7.1. Karl Marx y la potencia comunitaria indígena

Sabido es que la importancia fundamental del pensamiento de Marx no consiste únicamente en la exposición de la maldad del capitalismo, sino en su capacidad para hacernos vislumbrar una metodología, diferenciada de la eurocéntrica, sobre la diversidad de la interpretación de la historia. Según García Linera, es curioso que Marx rechace el Estado hegeliano⁴⁵⁴ pero acepte la historia hegeliana⁴⁵⁵, entendiendo que la historia es el proceso del autodesarrollo espiritual que muestra el camino del mundo hacia la autoconsciencia. La meta de la historia es el desarrollo pleno del espíritu y de la autoconsciencia que es al mismo tiempo la conciencia de la libertad, pero no se trata aquí de la libertad arbitraria, sino de la emancipación del ser humano basada de la racionalidad. Por lo tanto, la historia es una praxis de libertad racional. Aunque recibió numerosas críticas, Hegel expone a toda la humanidad una nueva versión sobre la historia enfatizando la vitalidad del pensamiento y subrayando que no hay una fórmula predeterminada para la historia, lo que hay es la distinta forma de interpretación de los hechos.⁴⁵⁶

Sobre la base de la historia hegeliana, más las notas a Vladimir Kovalevsky, Marx niega de manera definitiva el carácter mecánico y lineal del desarrollo de la historia, plasmando la pluralidad histórica mundial, que en todo caso deberá ser respetada. En el caso de América Latina, Kovalevsky le provee a Marx de materiales para la indagación, y Marx considera que la forma productiva de la comunidad indígena ostenta como particularidad la fuerza comunitaria. A partir de aquí trazará la diversidad y la multilateralidad del desarrollo del comunismo, a través de la búsqueda de la propensión al comunismo bajo las formas productivas comunes no capitalistas, y todo esto con la finalidad de rastrear modelos de superación del

⁴⁵⁴ De acuerdo con Aricó, la concepción del Estado hegeliano que es el productor de la sociedad civil, no obstante, Marx no sigue con el Estado hegeliano reflexionando que la sociedad civil, igual al Estado, es una categoría histórica cuya premisa es la existencia de la clase social, a la vez, Hegel define el Estado como la superación de la sociedad civil que debería ser manejada y orientada por el Estado. En este sentido, podemos decir que Marx propone la sociedad civil como el productor del Estado.

⁴⁵⁵ Álvaro García Linera, *La potencia plebeya, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Prometeo-Clasco, Buenos Aires, primera edición, 2008, p.63.

⁴⁵⁶ Georg W. Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, segunda edición, Fondo de cultura económica (México), México D.F., 2017.

capitalismo. Sin embargo, para algunos intelectuales como Arturo Urquidí⁴⁵⁷, la fuerza comunitaria está relacionado con la comunidad feudal. Por esta razón, en el modo productivo y en las relaciones de producción de la comunidad indígena agraria se encuentran algunos caracteres feudales, como por ejemplo, la existencia del latifundio. Para Marx esta “no es una condición determinante de caracterización de la producción feudal”⁴⁵⁸. Así que García Linera forja la fuerza comunitaria como la fuerza revolucionaria, desde la perspectiva del marxismo heterodoxo, en contra de la valoración de tal potencia transformadora como si estuviera al servicio del capitalismo, como se pensaba por parte del marxismo ortodoxo.

En consonancia con el rasgo agrario de la comunidad indígena, el sujeto de la fuerza comunitaria será el campesinado, como indica Marx. Los campesinos así juegan un papel radical en las revoluciones sociales, aunque él también perciba la problemática interna de esta fuerza revolucionaria.⁴⁵⁹ En cierto modo, se puede decir que a pesar de las contradicciones externas e internas, la potencia comunitaria se inclina a la revolución socialista, debido a que para evitar la subordinación al capitalismo, o la disolución de la misma comunidad junto con su tradición del comunismo primitivo, no hay otra opción más digna que el socialismo. En cambio, hay algunos intelectuales como Guillermo Lora⁴⁶⁰, que rechaza entender la tendencia hacia una solución socialista de las sociedades precolombinas latinoamericanas, insistiendo en que eran sociedades precapitalistas o semicapitalistas. No cabe duda que Marx confirma el carácter comunista de la forma productiva de la comunidad incaica que no es la comunidad primitiva,⁴⁶¹ sino la base de un nuevo modo comunitario que puede conducir hacia el comunismo real.

⁴⁵⁷ Arturo Urquidí, *Bolivia y su Reforma Agraria*, Ediciones UMSS, Cochabamba, 1969.

⁴⁵⁸ Álvaro García Linera, *La potencia plebeya, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Op. Cit., p.43.

⁴⁵⁹ Ibid, p.51. “[...] nos señaló también la existencia de fuerzas antagónicas, internas y externas, que empujan a la disolución de los lazos comunitarios reales: fuerzas externas[...] buscan estrangular la comunidad o subordinar formalmente el trabajo comunitario al capital[...] y fuerzas internas[...] la propiedad privada empuja a la disolución de la comunidad.”

⁴⁶⁰ Marcelo Severiche, *Vida y pensamiento de Guillermo Lora*, revolucionario ejemplar, Ediciones Masas, La Paz, 2010.

⁴⁶¹ Álvaro García Linera, *La potencia plebeya, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Op. Cit., p.41. “[...] la comunidad incaica que, para Marx, ni era esclavismo, ni feudalismo, ni comunidad primitiva, ni mucho menos un semisocialismo, sino que fue señalada como una forma de desarrollo-disolución de la comunidad primordial [...]”.

Ahora bien, para Marx, la realidad de América Latina es «una inexplicable multiplicación de Estados extremadamente débiles manejados por restrictas oligarquías carentes de espíritu nacional o por los caudillos, por lo general militares.»⁴⁶² De esta manera, Marx desentraña la sociedad latinoamericana de aquel momento como una estructura llena de opresión. En esta sociedad existe la explotación y se aprecia, con certeza, la diferencia entre opresor y oprimido, dos clases sociales antagónicas, con las luchas de clases que no sólo pueden despertar el carácter revolucionario de los explotados, sino también abrir nuevos horizontes a la época. La conciencia marxista de clases sociales ha provocado influencias sustanciales a los teóricos del Estado cuando se proponen la construcción del Estado contemporáneo democrático. Entre ellos se destaca René Zavaleta. A la luz de Zavaleta⁴⁶³, la base más profunda del Estado reside en las clases sociales, pues unas clases determinan la forma del Estado y el modo de gobernación, excluyendo a otras clases. Este tipo de Estado se llama el *Estado aparente*. En otra palabra, Zavaleta atribuye la apariencia del Estado a la clase dominante, comentando que estos elementos por separado no pueden configurar el Estado auténtico y completo, sino que más bien todos los elementos sociales deben participar en la construcción del Estado, configurando de hecho el Estado integral. En el pensamiento de Zavaleta, se da a las clases sociales las misiones más sagradas, como serán la construcción del Estado integral, el Estado fundado por todos y para todos.

En general, Marx reconoce, sin duda ninguna, la tradición comunista, la tendencia socialista, y el poder de las luchas de clases sociales, y también la potencia comunitaria revolucionaria de la comunidad indígena. Sin embargo, para García Linera, «Marx no estudió a las masas indígenas, sus características y su movimiento; y aquí radica ciertamente la debilidad de las apreciaciones de Marx sobre América Latina, porque la ausencia de grandes movimientos indígenas de emancipación en

⁴⁶² José María Aricó, *Marx en América Latina*, Alianza, Madrid, 1982, pp. 106-107.

⁴⁶³ Odin Ávila Rojas, *Estado y centralidad política en Fausto Reinaga y René Zavaleta Mercado: dos interpretaciones clásicas del pensamiento político para comprender el Estado Plurinacional en Bolivia*, En *De raíz diversa*, Revista especializado en Estudios Latinoamericanos, vol. 3, núm.6, Ediciones UNAM, México, D.F., 2016, pp.187-213.

Sudamérica, ciertamente condicionó esta ausencia en Marx.»⁴⁶⁴ Por lo cual, es necesario acercarse al mundo indígena mediante el planteamiento de grandes movilizaciones, para que el pueblo originario latinoamericano no siga alejándose del marxismo, y para que a la vez, los marxistas focalicen la atención universal en la potencia indígena, considerándola como la fuerza fundamentalmente transformadora, que dará lugar a cambios relevantes respecto a las estructuraciones latinoamericanas vigentes.

4.3.7.2. Álvaro García Linera y la potencia plebeya

La frase bien divulgada del *Manifiesto Comunista*, redactado por Marx y Engels en 1848, “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases”, nos muestra el protagonismo de las clases sociales en la construcción de la historia, pero hemos de indicar que las clases aquí no implican las dominantes, sino las dominadas, las explotadas. Para el marxismo oficial, las clases oprimidas se refieren a los trabajadores, el proletariado, frente a la burguesía, y además, el campesinado será el aliado de manera natural de la clase obrera. De este modo, simpatizando del marxismo, aunque sea heterodoxo, García Linera ha indagado las historias de movimientos obreros bolivianos, y ha percibido el debilitamiento de la potencia proletaria, con la implantación del neoliberalismo, inaugurado por el cuarto gobierno de Paz Estenssoro. Aunque en la década de los 90 se genera la recuperación de la condición obrera⁴⁶⁵, resulta inútil para reconstruir su imagen protagónica en torno a la revolución social. Por lo tanto, García Linera continua el estudio dirigiéndose hacia los movimientos indígenas, puesto que en Bolivia la mayoría de los aliados firmes del proletariado, la clase campesina, es del indio. Inspirado por ello, García Linera clasifica la potencia comunal indígena como

⁴⁶⁴ Álvaro García Linera, *La potencia plebeya, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Op. Cit., p.66-67.

⁴⁶⁵ Maristella Svampa y Pablo Stefanoni, *Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas*, entrevista con Álvaro García Linera, en *Colección OSAL* (Observatorio Social de América Latina), No. 22, CLASCO y Editorial El Colectivo, Buenos Aires, 2007, p.153. “En los años noventa se produjo una reconfiguración total de la condición obrera que desorganizó todo lo anterior y dejó micro núcleos dispersos y fragmentados de identidad y de capacidad autoorganización.”

la fuerza motriz, *reconstructiva e inventiva*⁴⁶⁶, en torno a la construcción del sentido común y el horizonte de la época.

En cambio, los indígenas, excluidos de larga duración en la historia por los colonizadores, republicanos, nacionalistas y neoliberales, no identificados como ciudadanos y con las puertas cerradas para su participación en las decisiones estatales, con una larga existencia sin construir un sujeto político, ahora pueden definir el destino del pueblo originario de América Latina. Así emergen innumerables movimientos indígenas, orientados por líderes virtualmente comunales, que luchan por la autoidentificación en oposición a las tres formas históricas de ciudadanía en Bolivia: *la de casta* (1825-1952), *la corporativa* (1952-1986) y *la irresponsable* (1986-2000), según García Linera, lo que ofrece una posibilidad para reinventar la ciudadanía boliviana. Esta reinversión consiste en que:

*“[...]las prácticas políticas plebeyas, comunales y obreras, salen del cerco en que se hallan y se expanden de manera autónoma a todo el espacio político. Con todo esto requeriría la superación de las estafas liberales, pero también de la autoconstrucción política de la época del capitalismo de Estado.”*⁴⁶⁷

Junto con los aportes de comunidad indígena movilizadas:

*“La auténtica contribución de la comunidad en rebelión es la verificable reapropiación, por parte de la gente comunalmente organizada, de las prerrogativas, de los poderes públicos, de los mandos y de la fuerza legítima anteriormente delegada en manos de funcionarios y especialistas.”*⁴⁶⁸

De esta manera, en el espacio teórico, García Linera rompe el monopolio de la razón del poder por parte de los colonizadores y neocolonizadores dominantes, plasmando el nuevo horizonte del país, no a partir del proletariado porque se ha perdido la vitalidad los movimientos obreros (*la muerte de la condición obrera del*

⁴⁶⁶ Álvaro García Linera, *La potencia plebeya, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Op. Cit., p.266. “En la rebelión comunal, todo el pasado se concentra activamente en el presente; pero a diferencia de las épocas de quietud, donde el pasado subalterno se proyecta como presente subalternado, ahora es la acumulación del pasado insumiso la que se concentra en el presente para derrocar la mansedumbre pasada. Es pues un momento de ruptura fulminante contra todos los anteriores principios de comportamiento sumiso[...] Este contenido reconstructivo e inventivo de la comunidad[...]es lo que queremos ahora reivindicar como el “texto” en el cual ir a descubrir el programa social verificable de los movimientos indígenas.”

⁴⁶⁷ Ibid, p.193.

⁴⁶⁸ Ibid, p.268.

siglo XX)⁴⁶⁹, sino de la clase campesina cuya mayor á la constituyen los indios; En el ámbito práctico, los comportamientos guerrilleros del EGTK marcan la postura campesina e indianista de Garc á Linera, contraponiéndose a la autoproducción del sentido común de la forma capitalista. En este sentido, podemos decir que desde entonces la potencia plebeya, para Garc á Linera, inicia su camino con la potencia campesina e indígena como su componente sustancial. Por ello, el sindicato campesino se ha fundado vinculando los movimientos del campesinado con la forma central organizativa del movimiento obrero, en aras de implantar las movilizaciones sociales que luchan por la ciudadanía, la democracia, el reconocimiento étnico, cultural, lingüístico, de todos los elementos subalternos, y sobre todo del pueblo indígena. Y todo eso será el procedimiento de la destrucción del abismo contradictorio que se abre entre la monoculturalidad política y la multiculturalidad social. El encuentro entre Garc á Linera y Evo Morales, el dirigente aimara de los movimientos de cocaleros, ha abierto el espacio para la restauración del pueblo originario latinoamericano, empezando por su aspiración a la autonomía.

La necesidad de la autonomía indígena pone de manifiesto las tensiones y el irreductible carácter plurinacional que anidan en la sociedad boliviana. Además, junto con el despliegue de movimientos indígenas, los movimientos obreros, aunque debilitados hacia el fin del siglo XX, han reactivado las tareas contra el viejo Estado, en el que la crisis estatal se agrava por la desarticulación de las relaciones entre la realidad y los tres elementos fundamentales para la construcción del Estado. Según Garc á Linera, estos son el *armazón de fuerzas sociales*, el *sistema de instituciones* y el *sistema de creencias movilizadoras*. De hecho, está hablando de que esos elementos son «El Estado como correlación política de fuerzas sociales»⁴⁷⁰, «el Estado como una materialidad institucional»⁴⁷¹, y «El Estado como idea o creencia colectiva generalizada»⁴⁷². Con eso, los movimientos sociales, mayormente de campesinos indígenas, junto a los de obreros, empujan la autonomía política local y, el

⁴⁶⁹ Ibid, pp.211-250.

⁴⁷⁰ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación, Op. Cit.*, p.81.

⁴⁷¹ Ibid.

⁴⁷² Ibid.

requerimiento del poder por parte de los indios. Sobre la base de la reflexión Gramsciana acerca de la crisis, y tras indicar que «la crisis consiste justamente en que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer»⁴⁷³, García Linera, tras la presidencia de Evo Morales, se reapropia de manera más crítica de los planteamientos liberales y proyecta un nuevo tipo del Estado, el Estado plurinacional, pretendiendo minimizar los efectos de la crisis del Estado. Esto es necesario porque desde el principio de la toma del poder, el novedoso bloque dominante indígena ya recibió el contraataque más intenso del viejo bloque gobernante liberal, y el golpe de Estado en 2008 empujó a la cima dichos enfrentamientos, aunque afortunadamente al final se logró una transmisión pacífica del poder en manos del nuevo grupo gobernante indígena. Así que esta fase transicional es el proceso de la muerte de lo viejo, y la configuración de lo nuevo. Se trata igualmente del *punto de bifurcación*, y a partir de acá la construcción del Estado plurinacional, vinculando el marxismo al indianismo. Este es el horizonte de la nueva Bolivia sobre la base de la rehabilitación de la potencia plebeya, sobre todo, de la potencia comunitaria indígena.

Basándome en lo que he mencionado, ¿de qué habla la potencia plebeya? Para García Linera, la potencia plebeya trata de la intención de determinar el carácter revolucionario del pueblo originario de América Latina, de la búsqueda de la centralidad política de lo indígena, de la *politización de lo étnico*, de la recuperación del poder revolucionario de la comunidad indígena, y del reconocimiento radical de la potencialidad transformadora de la fuerza comunitaria, en torno a la construcción del socialismo y la destrucción del capitalismo. Así lo sintetiza Ernesto Molina⁴⁷⁴. Y según Luis Tapia, “donde hay comunidad no hay capitalismo, aunque hay aimaras y quechuas que son capitalistas prósperos”⁴⁷⁵. Es decir, la existencia de la comunidad es la manera natural para la superación del capitalismo, porque la comunidad indígena

⁴⁷³ Antonio Gramsci, *pasado y presente*, traducido por Manlio Macrí, Editorial GEDISA, Barcelona, 1977, p.56.

⁴⁷⁴ Ernesto Molina Molina, *La potencia plebeya*, En *El Economista de Cuba*, Edición online, ANEC, La Habana, 2010, “Lo más creativo de la propuesta de García Linera, es, precisamente, reconocer en el sujeto revolucionario, no solo su capacidad destructiva del sistema de dominación del capital; sino sobre todo, su capacidad constructiva para crear el nuevo sistema emancipador, incluso iniciar ese aprendizaje antes de la toma del poder político.”

⁴⁷⁵ Luis Tapia, *Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional*, en Colección OSAL, Año VIII, N° 22, CLASCO, Buenos Aires, 2007, p.60.

ostenta un modo de producción comunista aún primitivo, aunque no todas las étnias comunitarias son así. Por un lado, la tendencia capitalista abandona, en cierto modo, la tradición comunista de la comunidad; por otro lado, el capitalismo estimula el desarrollo de la fuerza productiva. Si combinamos eso con lo que define Marx sobre la transición del capitalismo al socialismo, la propensión al capitalismo no es un acto atroz sino que debe ser alentado. En este sentido, no es retrógrado sino avanzado. El planteo sobre *el capitalismo andino-amazónico*, iniciado por García Lienra, pretendiendo construir el socialismo a través del robustecimiento del capitalismo comunitario, a la vez, reinventa el *potencial comunitario*⁴⁷⁶ hacia la construcción del socialismo comunitario.

Para Carlos Girotti, «la potencia plebeya es esa formidable conjunción de los movimientos sociales, los pueblos originarios y las nuevas organizaciones sindicales y de raíz comunitaria, constituidos, todos ellos, como sujeto histórico del cambio y como artífices del Estado plurinacional.»⁴⁷⁷ No cabe duda que Carlos Girotti señala los elementos esenciales de la potencia plebeya. Sin embargo, no determina de manera visible el protagonista, o sea la correlación de fuerza. Para García Linera, pese a que la potencia plebeya abarca todas las capacidades, constructivas y destructivas del pueblo en torno a la superación del capitalismo y el establecimiento del socialismo, el cuerpo fundamental será el indígena, no sólo a partir de su tradición comunista, su mayor ocupación en la población estatal, sino también de sus caracteres revolucionarios y transformadores y su búsqueda perdurable de la liberación. Como lo que propone Pablo Stefanoni, lo que hace García Linera es “construir una nación incluyente y un proyecto de país compartido”⁴⁷⁸. Ciertamente esto implica la fe de descartar la exclusión al pueblo arcaico latinoamericano, impuesta por parte de los gobernantes no indígenas, y la aspiración al Estado incluyente, al Estado integral, de

⁴⁷⁶ Álvaro García Linera, *El capitalismo andino-amazónico*, Op. Cit., “El potencial comunitario que vislumbra la posibilidad de un régimen comunitarista socialista pasa, en todo caso, por potenciar las pequeñas redes comunitaristas que aún perviven y enriquecerlas. Esto permitiría, en 20 o 30 años, poder pensar en una utopía socialista.”

⁴⁷⁷ Carlos Girotti, *Crónica del triunfo de Evo en Bolivia, La potencia plebeya y el horizonte de época*, 2014, se ve en <<http://www.cta.org.ar/la-potencia-plebeya-y-el-horizonte.html>> (Consulta: el día 21 de septiembre de 2017).

⁴⁷⁸ Pablo Stefanoni, *Álvaro García Linera: pensando Bolivia entre dos siglos*, en Álvaro García Linera, *La potencia plebeya, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Op. Cit., p.22.

hecho, al Estado plurinacional.

Considerando la relevancia del rol de los indios en las luchas históricas anticoloniales, en los movimientos sociales antineoliberales, y en la construcción de la plurinacionalidad, no es ilusorio mencionar la potencialidad revolucionaria de la comunidad indígena. De acuerdo con Félix Pablo Friggeri, hay cinco elementos claves para interpretar ese potencial⁴⁷⁹, y todos estos elementos ponen de manifiesto explícitamente la fuerza motriz del pueblo indígena que hace la historia: por un lado, el carácter contraneoliberal, la tradición socialista, la centralización política de la identidad étnica, y la democratización plebeya; por otro lado, la capacidad de la integración continental. Pues bien, la potencia plebeya busca, sin duda ninguna, la reivindicación del pueblo originario latinoamericano como el sujeto sustancialmente emancipador, para impulsar la transformación política, económica, social y cultural, y más allá para avanzar en la unidad de América Latina. En cambio, esto no implica el despliegue de la campesinización ni de la indianización a toda la sociedad, para que se subordinen los obreros a los campesinos e indios, sino la construcción de una armonía plebeya, de una “democracia plebeya”.

Aquí hacemos referencia al comportamiento del vicepresidente boliviano, en 2015, acerca de la reconstrucción de la “democracia plebeya” a fin de identificar la ciudadanía ampliando la incorporación del pueblo indígena en los asuntos públicos, diciendo que «la democracia que estamos reinventado en América Latina es una democracia plebeya, de la calle, del parlamento, de acción colectiva, de participación y la movilización del pueblo»⁴⁸⁰. Más tarde, él declara que «estamos hablando de la democracia concebida como un permanente crecimiento de la participación de la gente en la vida pública, en los asuntos comunes, familiares, educativos, médicos,

⁴⁷⁹ Félix Pablo Friggeri, *El potencial revolucionario de la comuna indígena y algunos elementos para su valoración económico-política desde el planteo de Marx*, en Delich, F. (comp) *Marx, ensayos plurales*, Editorial Comuniarte, Córdoba, 2012, pp.76-79. “El primero sería la reivindicación de un socialismo propio y original; el segundo, la elección certera del enemigo: el neoliberalismo; el tercero, una reestructuración profunda del Estado desde la politización de lo étnico; el cuarto, las relaciones económico-sociales que viven y que practican pueden ser uno de los pilares de la estructuración de un modo no capitalista de la economía y la base material de una autenticación de la democracia; el quinto y último, la potencialidad de transestatalidad que puede servir a una integración latinoamericana contrahegemónica.”

⁴⁸⁰ Discurso del vicepresidente boliviano, Álvaro García Linera, En América Latina estamos inventando un a democracia plebeya, 2015, véase en <<https://www.vicepresidencia.gob.bo/Garcia-Linera-en-America-Latina-estamos-reinventando-una-democracia-plebeya>>. (Consulta: el día 02 de octubre de 2017).

económicos. La democracia no solo es un método sino el escenario del propio proceso revolucionario.»⁴⁸¹ En este sentido, García Linera constata, de manera pública, que lo plebeyo constituye *el pueblo y la gente*. De hecho, se refiere a todos los habitantes bolivianos, aglutinando tanto al pueblo indígena como a todos los trabajadores establecidos en la zona rural y la urbana. Por ende, podemos decir que la potencia plebeya, desde la visión de García Linera, reside en la restauración del poder revolucionario del pueblo indígena, encadenando los movimientos campesinos, obreros y mineros, para superar el estado excluyente, de larga duración, que condenó a todos los pueblos subalternos, y dirigiéndolos a la vía de la construcción de la plurinacionalidad, engarzando las dos razones revolucionarias de la época, el marxismo y el indianismo.

Ahora bien, es el tiempo para analizar un poco los límites de esta potencia plebeya para posibilitar el mejoramiento y la salida revolucionaria. A la hora de investigar las carencias de un sector, el punto de partida será los elementos que componen el mismo. De esta manera, debemos rastrear las desventajas del contenido de lo plebeyo. La clase campesina no obtiene completa coincidencia de intereses y requerimientos con la clase obrera, porque los límites de clases, inevitables, hacen que cada uno se considere primordialmente a sí mismo. Pero, la misma condición oprimida une a todos los subalternos luchando contra la explotación, y con el paso del tiempo, van debilitando a los explotadores, y a la vez, consolidándose los explotados. Desde entonces, las contradicciones internas del grupo oprimido empiezan a revelarse de manera brusca, y aquí aparecen los límites de la potencia plebeya. Como apunta Arturo Villanueva, diciendo que «los límites y el contenido de las luchas sociales y populares están marcadas por el tipo de la clase social que las emprenda y abandere.»⁴⁸² Por ello, estas debilidades caracterizan a la potencia plebeya, a la que se incorporan las clases sociales, como un titán cojo. Además, los divergentes modos

⁴⁸¹ Discurso del vicepresidente boliviano, Álvaro García Linera, *El futuro socialista va a ser ecológico, o no va a ser futuro*, 2015, en Diario *EL TELÉGRAFO*. Véase en <<http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/politica/2/el-futuro-socialista-va-a-ser-ecologico-o-no-va-a-ser-futuro>>. (Consulta: el día 04 de octubre de 2017).

⁴⁸² Arturo D. Villanueva I., *Insurgencia y potencia plebeya*, en *América Latina en movimientos*, on line, Cochabamba, 2013. Véase en <<https://www.alainet.org/es/active/63901>>. (Consulta: el día 05 de octubre de 2017).

de producción, las desiguales condiciones territorializadas, y otras circunstancias en las que vive lo plebeyo, identifican el porvenir de la potencia plebeya, para que se transforme fundamentalmente en la forma productiva superadora del capitalismo. Así se llevará a cabo el socialismo comunitario sobrepasando al desarrollismo regional o departamentario, y se realizará la construcción del Estado integral y el Estado plurinacional más allá del *Estado aparente*.

4.4. Plurinacionalismo o plurinacionalidad

Si alguno ha llevado unos días trabajando, viviendo o viajando en Ecuador, puede ver el slogan en las calles de Quito, que se dice: *Buen Vivir para un mejor Ecuador*. Buen Vivir, es una lectura castellana de las experiencias inteligentes de la vida indígena: *Suma Qamaña* de los aimaras y *Sumak Kawsay* de los quechuas.⁴⁸³ En el caso de Bolivia, esta divisa se ha convertido en el Vivir Bien que será logrado por medio del desarrollo del socialismo comunitario. Y a la luz de García Linera, hasta hoy en día, no hay ninguna ruta mejor que el socialismo comunitario para la construcción del Estado Plurinacional de Bolivia. Por ello, podemos decir que lo plurinacional o la plurinacionalidad deviene el factor más esencial y la característica más fundamental acerca del proyecto nacional boliviano, el Vivir Bien. En esta parte, voy a analizar la concepción de la plurinacionalidad en torno al origen y la peripecia de la idea de la plurinacionalidad de García Linera y su sentido para la construcción del Vivir Bien, y las posibles dificultades y creencias al modelo plurinacional.

4.4.1. Origen de la plurinacionalidad

Es necesario investigar de manera inicial la procedencia del término de la plurinacionalidad, con el fin de conocer y entender mejor el punto de partida del vicepresidente boliviano, Álvaro García Linera, en cuanto a la fundación de un Estado plurinacional en términos políticos, económicos, sociales, culturales y otros.

⁴⁸³ Salvador Schavelzon, *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*, CLASCO, Quito, 2015, p.181.

En el mercado del poder del mundo contemporáneo, los hombres interesados (políticos e intelectuales) juegan un papel positivo para la evolución de los términos políticos, dando lugar a nuevas concepciones que faciliten sus pretensiones. La creación o la definición de un concepto político no es fácil, y se requiere un largo plazo de práctica, debate y rectificación. Como ha dicho Schavelzon, «la definición es interesante y compleja por varios motivos.»⁴⁸⁴ Según mi entendimiento, algunos términos nacen desde la acumulación y la síntesis de otros existentes, mientras otros, emergen de la expectativa, la esperanza o la ambición práctica con la finalidad de obtener un futuro beneficioso. Sin embargo, el término de la plurinacionalidad ha brotado combinándose las dos formas.

¿Por qué? Porque las actividades colonialistas dieron lugar al desencuentro entre colonizadores y colonizados. Además de la segregación entre los mismos colonizados para mantener una dominación absolutamente colonial, se procuró evitar la comunicación y el contacto entre sí. De esta manera, algunas culturas o civilizaciones originarias del Nuevo Mundo se iban yuxtaponiendo las unas con las otras, y las que subsistieron llegaron a ser lo que querían los conquistadores europeos, restos localizados o territorializados. Además, la idea de raza fue una invención de los colonizadores a fin de menospreciar a los indios a partir de la naturaleza, para que los indígenas pudieran ser esclavizados. Aquí recordamos la disputa calurosa y persistente entre dos fracciones, con representantes respectivos, en Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda. De tal modo, el continente americano fue dividido de manera artificial en dos mundos: uno, el de los conquistadores europeos, y el otro, el de los colonizados indígenas. Hasta aquí podemos decir que la conquista dio lugar a un sentido de la pluralidad en torno a la sangre, la cultura o la civilización y la étnia. Por ello, los motivos interesantes sobre el origen del término de la plurinacionalidad son, en la época de la colonización: por un lugar, existencia de las plurales identidades o nacionalidades de las civilizaciones indígenas; y por el otro, la ambición de subalternizar a los indios por la invención del término de la raza, y a continuación, del racismo.

⁴⁸⁴ Ibid, p.152.

En este sentido, quizás Boaventura de Sousa Santos tiene la razón convincente al decir que *la plurinacionalidad es el producto del colonialismo*,⁴⁸⁵ pero no es el producto directo sino indirecto, porque *el producto directo es el racismo*.⁴⁸⁶ La política colonial de la discriminación racial había acostumbrado a toda la sociedad a admitir las incapacidades étnicas indígenas como un sentimiento natural. De este modo, la salida de tal sentimiento en contra del colonialismo, para los colonizados, se convirtió en las luchas por la independencia, y posteriormente, por el reconocimiento oficial o estatal sobre la identificación de multinacionalidad. En el caso de Bolivia, a partir del año 1825, los pueblos lograron la independencia de manera nominal, no obstante, las estructurales estatales todavía iban funcionando bajo el viejo sistema colonial impuesto por las metrópolis europeas; es decir, la independencia no había emancipado a todos los habitantes que vivían en la tierra boliviana, sino únicamente a los criollos y cholos, mientras los pueblos originarios indígenas seguían siendo excluyentes y hallándose fuera del poder. A continuación, el capitalismo sustituyó el colonialismo en todos los términos, y en la época republicana de Bolivia, la búsqueda perpetua de los capitalistas consiste en la acumulación de riqueza, así que los pueblos autóctonos otra vez se transformaron en explotados, pero no con el nombre de esclavo sino de mano de obra. Se puede decir que, las situaciones de los indígenas en la República liberal eran peores que las en el periodo colonial, aunque existía el multiculturalismo que proclamaban oficialmente el reconocimiento de la identidad indígena, pero de manera únicamente cultural.

En cambio, la política multicultural o pluricultural todavía estaba dentro de la categoría colonialista, y la estructura social se veía cada día más consolidada por linajes, clases y naciones. Por ello, los pueblos indígenas, aún mayoritarios en la población, ocupaban de manera permanente la capa más baja de la pirámide social, porque lo pluricultural, lo multinacional, y lo multiétnico no trajeron consigo mismos las medidas factibles para resolver tal cuestión societal, cuyo quid consistía en el

⁴⁸⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Refundación del Estado en Bolivia* (conferencia de 2011), en *Pensando el mundo desde Bolivia, II ciclo de seminarios internacionales*, Edición Instituto Internacional de integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 2014, p.125.

⁴⁸⁶ Ibid.

problema de la propiedad de tierra. La revolución nacionalista de 1952 y la reforma agraria de 1953 habían cambiado parcialmente tal situación. Los indígenas del altiplano y los valles sujetaron en las manos el domino de las tierras. Además, se permitía la modernización de la agricultura con tecnologías avanzadas.⁴⁸⁷ Esta reforma ha promovido a gran escala el desarrollo agrario y ha estructurado la comunidad campesina y, ha incrementado en gran medida los ingresos del campesinado. Todo eso abrió espacios para la implantación ulterior de la plurinacionalidad, y lo más significativo, para la incorporación al poder estatal de los campesinos e indígenas.

Para Salvador Schavelzon, el término de la plurinacionalidad tiene relaciones indiscutibles con los conceptos referentes al indígena, como el indigenismo, el indianismo, el multiculturalismo, el nacionalismo y el post-republicanismo.⁴⁸⁸ Después de la Segunda Guerra Mundial, la globalización de la descolonización ha impulsado la reconstrucción del concepto de lo plurinacional. En unos momentos, el multiculturalismo liberal retoma el sentido común con la finalidad de establecer un Estado integral y multilateral, tanto en Europa como en todo el mundo. De esa manera, y en el sentido multicultural, las minorías se habrán incorporado a la colectividad mediante el reconocimiento oficial de su identificación cultural, y la participación en el mercado político de las organizaciones del pueblo minoritario. Por todo eso, el multiculturalismo liberal no es la plurinacionalidad, sino un pluralismo cultural que meramente se implantaba en términos de la sociedad.

En el caso de Bolivia, las luchas anticoloniales de los indios, mayoritarios en la población pero minoritarios en la nación criolla, dieron lugar a la posibilidad de surgir la concepción de la plurinacionalidad. Es decir: al principio, la plurinacionalidad estaba vinculada estrechamente con las fuerzas indígenas. Por ello, la descolonización

⁴⁸⁷ Brayan Tintaya, *Bolivia, proceso de producción de los desafíos de lo plurinacional y lo autonómico*, P ublicación de la Red Universitaria sobre Derechos Humanos y Democratización para América Latina. Año-3, N° 5, Buenos Aires, 2014, p.75. <<http://www.unsam.edu.ar/ctie/wp-content/uploads/pdf/4-%20Brayan%20Tintaya-%20Bolivia,%20proceso%20de%20producci%C3%B3n%20de%20lo%20plurinacional%20y%20lo%20auton%C3%B3mico.pdf>> (Consulta: el día 09 de agosto de 2017).

⁴⁸⁸ Salvador Schavelzon, *Op. Cit.*, p.71. “El concepto aparece en una intersección de discusiones que convocan al indianismo y al indigenismo; del ámbito de los derechos de los pueblos indígenas y también de la izquierda[...] la discusión de la plurinacionalidad se conecta también con un post-republicanismo que busca ensanchar los límites de la política superando las formas liberales y estatales modernas.”

indigenista lleva la plurinacionalidad hacia un plurinacionalismo sin posibilidad de que los pueblos originarios tomen el poder. Así parece que el indianismo ha profundizado la plurinacionalidad, pero con desigual desarrollo en distintas zonas del Estado. En otra palabra, en las tierras altas, la plurinacionalidad es impulsada positivamente y ha obtenido gran avance porque más del 90% de bolivianos rurales viven en esta zona, frente a las tierras bajas, con menos plurinacionalización o ninguna. Por consiguiente, si la plurinacionalidad es extendida parcialmente, en términos ideales y geográficos, dejará de ser plurinacionalidad.⁴⁸⁹

En términos de la comprensión de García Linera de la plurinacional, el cholo ya no funciona como una identidad ni como una nación, sino solo como una cultura,⁴⁹⁰ aunque esta interpretación fue impulsada por los nacionalistas con el fin de plantear su programa estatal. En este sentido, los cholos también pertenecen al pueblo originario porque tienen la raíz ancestral indígena. Así pues, en el periodo del postimperialismo, el postneoliberalismo, y el postrepublicanismo, la construcción de la plurinacionalidad en Bolivia no deja de ser dirigida por el pensamiento indianista, según García Linera.

Como líder ideológico del bloque dominante del MAS, el indianismo actual ha pasado varias transformaciones para adaptarse al cambio del entorno en el que vive, a través de dos figuras relevantes, Felipe Quispe y Álvaro García Linera. El primero, conocido como El Mallku,⁴⁹¹ fundador del Movimiento Indígena Túpac Katari cuyos «modelos organizativos eran bien refractarios hacia las corrientes políticas q'aras (blanco-mestiza) enfatizando la opresión indígenas como el eje de su discurso.»⁴⁹² De esta manera, se combinaron el indianismo con el katarismo. El katarismo indianista, dirigido por Felipe Quispe, quería impulsar la plurinacionalidad en torno a la identificación nacional de Bolivia, con la finalidad de que todas las identidades indígenas fueran reconocidas, en el nivel del Estado, no sólo en lo cultural y lo social,

⁴⁸⁹ Ibid, p.72. “Sin los pueblos de las tierras bajas, en Bolivia, se hablaría de descononización o indianización, pero no de plurinacionalidad.”

⁴⁹⁰ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.124.

⁴⁹¹ Que proviene del idioma indígena aymara, significa el cóndor o autoridad originaria, conocida también como alcalde. <https://es.wikipedia.org/wiki/Felipe_Quispe>. (Consultado: el día 06 de marzo de 2017).

⁴⁹² Pablo Stefanoni, *El nacionalismo indígena como identidad política: La emergencia del MAS-IPSP (1995-2003)*, CLASCO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2003, p.13.

sino también en lo político y lo económico; es decir, todo lo indígena debería ser respetable y participativo en la decisión estatal. Sin embargo, lo que intenta el katarismo indianista no es solo derrumbar la vieja Bolivia desigual y heterogénea, sino fundar otra Bolivia igual y homogénea, un nuevo Estado multiétnico, pero indígena; en otra palabra, lo que procura los kataristas es la construcción de una Bolivia de pueblos indígenas. En este sentido, los no-indígenas, sean blancos o criollos o mestizos, tendrán dos destinos posibles. Por un lado, homogeneizados por la identidad del pueblos originarios indígenas, y serán los excluidos, igual que los indígenas en la etapa colonial y republicana; por otro lado, diferenciados e identificados como herejes.

El marxista García Linera intenta construir la plurinacionalidad articulando el marxismo con el indianismo por la vía de luchas armadas kataristas. De tal forma, desde el punto de vista de Felipe Quispe, el Estado estaría compuesto por “dos Bolivias” incompatibles, según indicaba Fausto Reinaga,⁴⁹³ una, la del pueblo originario, los indígenas; y la otra, la del pueblo europeizado, los criollos o cholos. Por ello, las luchas por la plurinacionalidad kataristas habrán conseguido un mayor apoyo del pueblo autóctono, pero una fuerte oposición de los no-indígenas, incluso de los campesinos cocaleros del movimiento dirigido por Evo Morales (en futuro, seríael MAS), porque el campesinado no sólo abarca a los indígenas, sino también a los cholos, criollos y blancos aunque sea minoritarios en esta comunidad campesina.

Desde la perspectiva de García Linera, la plurinacionalidad no es el medio para arruinar el Estado sino para unir la patria, así que se ven alejándose de Felipe Quispe y su proyecto katarista, y lo mismo ha hecho el MAS. Sobre la base multicultural o multiétnica, a lo que aspira el MAS es a la construcción de una “Bolivia de los bolivianos”⁴⁹⁴ eliminando la idea de las “dos Bolivias”, con el fin de fundar un Estado plurinacional unitario e integral. Así pues, el concepto de lo plurinacional o la

⁴⁹³ Fausto Reinaga, *El pensamiento indio, Comunidad Amáutica*, La Paz, 1991. Se puede decir que, la idea de “dos Bolivias” no es una iniciativa, aunque era planteada por primera vez por Reinaga, la cual se remonta a la idea de “dos Perús” del autor peruano, Guillermo Carnero Hoke, en *Nueva teoría para la insurgencia*, Lima, Editorial Amerindia, 1968. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422012000100009#notas>. (Consulta: el día 08 de agosto de 2017).

⁴⁹⁴ Salvador Schavelzon, *Op. Cit.*, p.78.

plurinacionalidad tiene sentidos más amplios en el MAS que en el katarismo, empero, ambos siguen siendo orientados por el indianismo.

Y al final, ¿qué es la plurinacionalidad? A mi modo de pensar, no es fácil visualizarla exactamente en su perfil, pero, es posible alcanzarla cuando encontramos algo que merece incorporar a su contenido. Por ejemplo, en el caso de Bolivia, la plurinacionalidad es una idea de igualdad en todos los términos para todas las naciones, es respeto a todas las identidades étnicas, es la indianización científica, es la construcción del socialismo comunitario, es el Buen Vivir, etc.,.

4.4.2. La construcción del Estado plurinacional por la vía de García Linera

La victoria electoral del MAS en 2005 abrió espacios inmensos para proyectar nuevos elementos indígenas al escenario político de Bolivia, y desde allí la búsqueda de una nueva Bolivia para todos los bolivianos en la que no se excluya a nadie y a nada, ha dejado de ser el espejismo de la mentalidad de los subalternos, y se ha convertido en el destino definitivamente nacional mediante la construcción del Estado plurinacional. Y conforme al vicepresidente:

*“Ahora intentamos construir un nuevo proyecto societal y estatal que se refleja en nuestra nueva Constitución Política; un Estado que reconozca, rescate y respete nuestra diversidad histórica, lingüística, cultural, étnica, institucional, identitaria, civilizatoria; es decir, la diversidad de nuestra vidas y de lo que somos, [...] el reconocimiento explícito de esa diversidad en plena igualdad, ensamblada, complementada y enriquecida para la construcción de ese nuevo Estado Plurinacional.”*⁴⁹⁵

En este sentido, lo que pretende García Linera es un programa estatal totalmente diferente de los anteriores nacionalistas revolucionarios y neoliberales, es un proyecto tanto institucionalizado como constitucionalizado, es un reconocimiento pleno de la

⁴⁹⁵ Álvaro García Linera, *Estado Plurinacional*, Discurso en la Escuela de Fortalecimiento y Formación Política “Evo Morales Ayma”, en IV Seminario taller “La Nueva Bolivia”, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, 2009, p.6.

pluralidad de las identificaciones multinacionales y la formación en todos los niveles estatales de la plurinacionalidad. La nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (en adelante CPE), aprobado en 2009 por referéndum, indica en su preámbulo que la finalidad del nuevo ordenamiento es este: *para que nunca más seamos excluidos*. Esta frase pone de manifiesto explícitamente un cambio fundamental respecto de las posiciones excluidas. ¿Quiénes son los excluidos? Sin duda ninguna, son los indígenas en el caso de Bolivia. Por eso, lo que intenta la nueva CPE es incluir a los indígenas de manera permanente a la vida cotidiana del Estado con plena igualdad⁴⁹⁶.

Sobre la base de la teoría weberiana del Estado que hace de este el monopolio de violencia legítima, García Linera ha ampliado esta doctrina para insistir en que el Estado no es sólo esto, sino que es mucho más. Es decir, además de ser el monopolio de violencia legítima, el Estado también ejerce el monopolio de la dirección política y económica, es el monopolio de la propiedad pública, asume el monopolio de la coordinación social, y goza el monopolio de legitimación, de producción de leyes, etc. En este sentido, no cabe duda que el Estado plurinacional incluirá todos los monopolios mencionados sometidos a las construcciones de la plurinacionalidad. Por ejemplo, el monopolio de legitimación reclama la concepción de la plurinacionalidad que va más allá de lo pluricultural de los nacionalistas y neoliberales, pues no promueve la mezcla de culturas e identidades propia del mundo globalizado neoliberal, sino que defiende las identidades indígenas en su desarrollo histórico propio; asimismo el monopolio de producción de leyes implica uno de los tres ejes fundamentales de la construcción del Estado, la institucionalidad, promoviendo que esas identidades indígenas generen sus propias instituciones que garanticen su vida social y política autónoma. Los otros dos ejes de la política institucional son el respeto a la correlación de fuerzas, y la idea o creencia general

⁴⁹⁶ La construcción del Estado plurinacional es un proceso bien largo y complicado, la igualdad no es suficiente, en caso de algunas minorías étnicas, la igualdad no dará lugar al respeto y el autodesarrollo, sino una autohomogeneidad imitando a otras, debido a que las más minoritarias no cuentan con capacidad de mantenerse ni siguiera de avanzar frente a la libre competencia. Por esta razón, la autoridad debería ofrecer políticas más preferenciales, pero, el problema es, las otras van a sentir la desigualdad. Por eso, la ejecución de plurinacionalidad no es un temático sencillo.

como base de la constitución común.

A la luz de García Linera, «El Estado como correlación política de fuerzas sociales»⁴⁹⁷, «El Estado como idea o creencia colectiva generalizada»⁴⁹⁸, y «el Estado como una materialidad institucional»⁴⁹⁹, se despliega, bajo el Estado plurinacional, la plurinacionalidad o el plurinacionalismo, alcanzando una manera definitiva sobre estos tres ejes. Por un lado, la correlación de fuerzas representa las relaciones recíprocas entre las distintas fuerzas sociales, ya sean fuerzas de clase o de las nacionalidades, y estas relaciones no son fijas sino fluyentes. En el periodo revolucionario de 1952 a 1985, la fuerza dominante era el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que era un bloque de clase media; En el periodo reformista neoliberal de 1986 a 2000, la fuerza dominante era el bloque de capitalistas extranjeros; y en la actualidad, la fuerza dominante no es la clase media ni los capitalistas extranjeros, sino *sectores indígenas campesinos urbanos vecinales*.⁵⁰⁰ Vemos aquí como correlación de fuerzas integra elementos indígenas junto con elementos de clase y de localización social. Por la razón histórica, conviven en Bolivia criollos, cholos, aymaras, quechuas y otros pueblos indígenas, cada uno de estos es una relación social, cada relación social tiene sus propias lenguas, culturas, costumbres y etc., y cada una de estos elementos tiene diferentes pesos en su relación social, nucleares o marginales o con distintos grados entre los dos extremos. Así que podemos imaginarnos que, en las etapas anteriores a Evo Morales, cada relación social mantenía un enlace con el poder, directo o indirecto. Sin embargo, la mayoría de estas relaciones se encontraba al margen del poder que había sido monopolizado por las familias nobles criollas y las llamadas élites. Lo que desea el Estado plurinacional es romper ese mito, formando un bloque dominante con las fuerzas sociales pluriculturales y plurilingüísticas, con el propósito de configurar una correlación de fuerzas más plurinacional en el interior de este grupo hegemónico, y de impulsar la plurinacionalidad desde el nivel del Estado. Y nos da un ejemplo García

⁴⁹⁷ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación, Op. Cit.*, p.81.

⁴⁹⁸ Ibid.

⁴⁹⁹ Ibid.

⁵⁰⁰ Álvaro García Linera, *Estado Plurinacional, Op. Cit.*, p.11.

Linera con la realidad de las diferencias entre él y Evo Morales en torno a las circunstancias educativas, los idiomas que hablan, y otras características diferentes entre ambos.⁵⁰¹

Por otro lado, en el Estado plurinacional, la creencia colectiva generalizada ya no es el sentido común liberal ni el neoliberal, sino el plurinacionalizado. De este modo, se permite que cada cultura y civilización obtenga el reconocimiento tanto social como estatal. Con arreglo a Garc á Linera, un paradigma urgente consiste en aplicar la política bilingüe, por una parte, ya que es obligatorio para los funcionarios manejar por lo menos un idioma indígena aparte del castellano; y por otra parte, se vulgariza el castellano entre los pueblos indígenas. El Estado plurinacional no es el Estado neutral como el liberal, sino es el Estado positivo que quiere hacer algo, que impone la plurinacionalidad como lo mayoritario, como lo común y como lo democrático. No obstante, dentro de la plurinacionalidad, no hay imposiciones entre las plurinaciones, no hay ninguna cultura o civilización que se sobreponga a la otra.⁵⁰² Ninguna de ellas es hegemónica sino que el bloque hegemónico lo constituye justo las diversas nacionalidades cooperando en un mismo programa político. Este problema ha permitido a Garc á Linera transformar creativamente el concepto de hegemonía. Todo esto trata de la construcción del sentido común en la plurinacionalidad. Si el sentido común deja de ser el plurinacional, el Estado dejará de ser el plurinacional, y no habrá fuerza hegemónica directiva del Estado.

En tercer lugar, en el Estado plurinacional, la materialidad institucional reside en el establecimiento de la plurinacionalidad en la CPE, lo que se ha materializado en el 2009. La institucionalidad es la legitimación del que manda, pero el que manda no lo hace desde una persona, ni tampoco desde un departamento, sino desde las reglas, es decir, desde las leyes. En este sentido, la nueva CPE de Bolivia garantiza en mayor medida la construcción del Estado plurinacional, horando la pluralidad de las institucionalidades, ya sea de la época colonial y lo precolombino; lo liberal y lo socialista, lo neoliberal y lo indianista, lo privatizado y lo socializado; y otras

⁵⁰¹ Ibid, p.12.

⁵⁰² Ibid. "...sin que ninguna cultura se sienta superior a la otra."

diversidades que han convivido y están conviviendo en el país⁵⁰³. Desde este punto de vista, García Linera es un decidido defensor de la teoría weberiana de la legitimidad racional legal, por mucho que la haya coordinado con la legitimidad carismática de Evo Morales e incluso con la legitimidad tradicional propia de los pueblos indígenas. Con esto su teoría política alcanza una complejidad extraordinaria que concede a su política una virtud capaz de equilibrar estas diferentes legitimidades.

Aparte de los tres ejes mencionados, la construcción del Estado plurinacional deberá desplegarse a partir de las *cuatro fuentes y partes estructurales*, según el vicepresidente García Linera, que son los siguientes:

*“La primera fuente y parte del Estado Plurinacional es la igualdad; la igualdad entre pueblos y naciones indígenas originarias para acceder a oportunidades y a derechos colectivos; la segunda es la autonomía, entendida como democratización regional del poder político, del poder económico y del poder social; la tercera es la economía plural que es el Estado como principal actor económico que nacionaliza los recursos naturales estratégicos y distribuye la riqueza entre todos los bolivianos, especialmente entre los más necesitados; la cuarta y última es el optimismo histórico, la fe y la confianza colectiva en nosotros mismos y en nuestro destino de grandeza.”*⁵⁰⁴

No cabe duda que la igualdad es la base esencial de establecer las leyes en términos políticos contemporáneos. Sin embargo, en opinión de García Linera, la construcción del Estado plurinacional subraya de manera particular la igualdad de naciones indígenas. ¿Qué información podemos lograr desde esta descripción? Fundamentalmente dos importantes informaciones. Por un lado, la primera tarea del Estado plurinacional será incluir a los indios, mayoritarios en la población, que han sido subalternizados en el largo plazo histórico; Por otro lado, se subraya que las naciones indígenas no sólo son una clase social, sino que también son la clase que toma el poder, la clase dominante y hegemónica. Eso es lo que enfatiza el vicepresidente, porque es increíble que un grupo social como las naciones indígenas,

⁵⁰³ Ibid, p.14.

⁵⁰⁴ Álvaro García Linera, *Discurso del Vicepresidente del Estado Plurinacional*, Álvaro García Linera, en la Sesión de Honor de la Asamblea Legislativa Plurinacional por el 189 aniversario de independencia de Bolivia, Casa de la Libertad, Sucre, el 6 de agosto de 2014.

que nunca han tenido experiencias de gobernar un Estado moderno, se hayan vuelto dominantes de la noche a la mañana. Por eso, frente a las naciones indígenas, habrán fuerzas contrapuestas consistentes conservadoras, y también habrán caminos muy difíciles por recorrer. Si se quiere conformar una igualdad entre pueblos y grupos sociales.

La autonomía regional o departamental es el procedimiento imprescindible de la democratización. Sin la autonomía no hay democracia auténtica, y la democracia auténtica autoproduce y profundiza en la plurinacionalidad. Mientras tanto, la autonomía será un reto para la democracia plurinacional, pues de acuerdo con Marx, la base económica determina la superestructura, de tal manera que el Estado plurinacional tiene su raíz económica en la plurinacionalidad, mientras que la plurinacionalidad extiende la pluralidad económica. Es muy importante por ello que comprendamos que la autonomía tiene que afectar a la vida económica y garantizar el libre despliegue de su potencialidad en el marco de la vida de las naciones indígenas. Y conforme a García Linera, el Estado será la materialización del sentido común de la clase dominante. Pero así como en el Estado liberal, el actor principal de la distribución de riquezas públicas no es el Estado, sino los grandes capitalistas, así como en el Estado neoliberal, tampoco tiene poder el Estado, sino las inversiones extranjeras; en el Estado plurinacional, será el Estado, sin duda alguna, quien genere esta autonomía capaz de distribuir la vida económica, porque el Estado no es de las minorías sino de las mayorías. Solo así podemos entender la tercer fuente, la economía plural, porque cada nacionalidad tendrá su autonomía adecuada para desarrollar la vida económica. Sin autonomía no hay pluralidad; Por último, el optimismo histórico habla de la nostalgia de las luchas pasadas por el reconocimiento de plurales modelos de vida, con el fin de constatar la capacidad del pueblo boliviano por vencer en estas luchas formando una super-autoconfianza en sí mismo y en el futuro plurinacional del país. Todo eso es la construcción de la fuerza espiritual. Hemos de percibir que las cuatro fuentes son convergentes y se enriquecen las unas a las otras, pues en realidad los objetivos de igualdad, autonomía, pluralidad y optimismo son convergentes. Esas cuatro fuentes forman el círculo completo del Estado.

La construcción del Estado plurinacional no es la iniciativa de Garc ía Linera, pero en su mano el Estado plurinacional tiene más sentidos. Así su pensamiento combina a Max Weber desplegando la construcción de un Estado con mucho más monopolios que los que identificó el sociólogo alemán, articulando con Marx la construcción de un Estado con la dirección del proletariado y desplegando un marxismo heterodoxo al engarzarlo con el pensamiento indianista y el socialista, y uniendo el Estado a la poderosa idea democrática sobre la base de la plurinacionalidad que no excluye a nadie. Este pensamiento promete un porvenir brillante para los bolivianos, y a la vez, lleno de retos. Ahora vamos a analizar los posibles retos.

4.4.3. Posibles retos para la construcción del Estado plurinacional

El término de la plurinacionalidad proviene de la concepción de la nación que es la búsqueda de lo común, que como tal constituye un tipo de ideario colectivo. Sin embargo, mientras que el nacionalismo clásico buscaba una sola idea de nación homogénea, el pensamiento de Garc ía Linera busca defender la heterogeneidad de las diversas naciones bajo el Estado. Por ello, la plurinacionalidad indaga en la diversidad del sentido común multinacional fomentando actividades de cooperación que tienen y tienen diferentes nombres en distintas regiones. Por ejemplo, en África, se llama federalismo étnico; y en América Latina, se llama plurinacionalismo cultural.⁵⁰⁵ Sea como sea, el federalismo étnico o el plurinacionalismo cultural está trabajando sobre la base de la étnia, resultado del colonialismo y fuente de la desigualdad. En el caso de Bolivia, esta desigualdad no había sido cambiada hasta la victoria de las guerras de la independencia, porque desde aquel entonces se construyó una república criolla dominada por los grupos blancos que mantenía en el seno del Estado la estructura colonial, excluyendo a los pueblos indígenas originarios. Tras la toma del poder por Evo Morales en 2005, la situación se ha transfigurado por medio de la construcción del Estado Plurinacional, y desde aquí se han desarrollado retos, creencias y debates, comprensivos y despiados.

⁵⁰⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Refundación del Estado en Bolivia*, Op. Cit., p.126.

En términos plurinacionales, el sentido común reside en el respeto al sentido común de cada nación. Esta es la sustancia de la plurinacionalidad y a la vez, es la base que despliega un sentimiento de miedo y recelo en toda la sociedad. Conforme a Boaventura de Sausa Santos, el miedo a la descomposición del Estado, y el miedo a la reivindicación del racismo, son los dos principales sentimientos negativos para la construcción del Estado plurinacional. En conformidad con Hobbes, el miedo estimula el paso del estado de naturaleza al estado civil⁵⁰⁶ para que la gente adquiriera más seguridad mediante la ley y el poder político. En este sentido, el miedo es una fuerza positiva irremplazable para el avance de la sociedad humana. Y además, «el miedo es una cierta previsión de un mal futuro»⁵⁰⁷ Esto quiere decir que el temor es la preocupación de que se rompa un buen porvenir. Con todo eso, podemos decir que el miedo es parte de la índole social del ser humano, es un sentimiento inevitable para garantizar nuestra seguridad en todos los aspectos de la vida. Por ello el miedo no es perjudicial sino beneficioso para el desarrollo del mundo. Como dijo Aristoteles, el miedo posibilita la deliberación. Lo que tenemos que hacer es encontrar su raíz y aplicar medidas adecuadas en contra de sus irradiaciones negativas.

Ahora vamos a considerar estas razones una por una. Se puede decir que lo desconocido es la raíz del miedo. La gente que tenga miedo a segmentar el Estado con esta política, no conoce o conoce parcialmente la plurinacionalidad. Esta pretende trazar un horizonte unitario y progresivo para todos los habitantes del Estado, reconociendo, respetando todas las identificaciones étnicas indígenas. El grupo indígena nunca ha sido ni será la fuerza contra la unidad estatal, sino que es la potencia principal que mantendrá la unión del país. En este sentido, la historia es el mejor testigo de esta visión de las cosas. Lo único que tenemos que reflexionar fundamentalmente es sobre la forma y el grado de la autonomía plurinacional descentralizando el poder. La autonomía ha de acompañar de manera perpetua a la democracia. En efecto, sin democracia no hay autonomía, pero la autonomía también

⁵⁰⁶ Carlos Bührle, *Thomas Hobbes: sobre el miedo*, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 2004(35), pp.83-110. <<http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn35a06/3318>> (Consulta: el día 17 de agosto de 2017).

⁵⁰⁷ Ibid. También en Thomas Hobbes, *Concerning Government and Society*, en *The English Works of Thomas Hobbes*, Edited by Sir William Molesworth, Vol. II, Bart. London, 1966, p.6.

es una estructura democrática por sí misma. Y con arreglo a García Linera, «El tercer reto de la democracia será la conquista de autonomías regionales en equilibrio con la unidad estatal.»⁵⁰⁸ Por consiguiente, podemos decir que la autonomía no será un actor de fragmentación, sino el producto imprescindible de la profundización de la democratización, y por ello, será el reto radical para la plurinacionalidad.

En cuanto al racismo, a mi modo de parecer, la plurinacionalidad no es la regresión al pasado racista y colonial, sino la superación del racismo cuyo raíz reside en la invención del concepto de la raza, algo creado por los conquistadores con el fin de legitimar la colonización. De tal manera, el racismo es el producto del colonialismo, y sin embargo, *la plurinacionalidad es la cura y el remedio en contra del racismo y el colonialismo.*⁵⁰⁹ No cabe duda de que la plurinacionalidad proyecta la reivindicación de las multi-identidades de los pueblos indígenas contra toda exclusión, un fenómeno derivado de las categorías racistas y colonialistas, y por eso *la plurinacionalidad va más allá del colonialismo,*⁵¹⁰ y también del neocolonialismo. La plurinacionalidad plasma el porvenir estatal sobre la base de los movimientos sociales y las fuerzas populares, los campesinos, los cocaleros, los obreros, los indígenas y otras fuerzas que configuran un bloque político unitario dirigido por el grupo campesino indianizado. Todo eso ya ha cambiado de manera decisiva las correlaciones de fuerzas sociales en Bolivia, en la que la clase proletaria ha tomado el poder, y donde la plurinacionalidad va a establecer una institucionalidad democrática que sustituya a la colonial. Por lo cual, podemos concluir que la plurinacionalidad se mantiene lejos del colonialismo. De todas maneras, todavía hablamos solo del primer reto para la plurinacionalidad.

El segundo reto posible para la plurinacionalidad consistirá en la comprensión divergente que podemos apreciar en torno a la concepción del mestizaje. Cuando hablamos del tópico sobre el mestizaje, la primera figura que nos viene a la mente es el intelectual mexicano José Vasconcelos, quien señala que la raza amarilla (los indígenas), la raza negra (los esclavos africanos), conforme al colonialismo, son

⁵⁰⁸ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación*, Op. Cit., p.61.

⁵⁰⁹ Boaventura de Sousa Santos, *Refundación del Estado en Bolivia*, Op. Cit., p.124.

⁵¹⁰ Ibid, p.131.

inferiores a la raza blanca. Para Vasconcelos, empero, *el sentimiento de inferioridad*⁵¹¹ no corresponde a la raza mestiza que es una raza nueva, una raza de bronce, y la *raza cósmica*.⁵¹² Porque tal raza integra a todas las demás, y configura una raza global, cuya función es la de constituirse en una raza mediadora que funda todas las diferencias en un mismo conjunto. Esta raza mestiza va a devenir indiscutiblemente el modelo imitado por todo el mundo. Una raza cósmica puede simbolizar el comienzo de la nueva era de la humanidad por la vía de construir una nueva civilización que ayudará a los más desprotegidos, de tal forma que el destino común del mundo futuro será justo esta raza cósmica y mestiza. Para Vasconcelos, el mestizaje se ha convertido en la base para construir el Estado fuerte y cósmico, y se ha vuelto la fuerza más natural que unirá toda América Latina, hasta incluir a todo el universo.

En cambio, para García Linera, la base que puede unir América Latina no es el mestizaje sino la plurinación.⁵¹³ Como he citado arriba, García Linera no considera al mestizaje como la base de una nación o una identidad, sino como una cultura. Así que la plurinacionalidad no enfatiza la temática del mestizaje, sino la multinacionalidad indígena, a diferencia de otros Estados latinoamericanos que como México valoran el mestizaje como su fundamento y futuro. Pues bien, esta será el segundo reto para la construcción de plurinacionalidad.

Por el modo como programa la plurinacionalidad García Linera, a saber, como una revolución fundamental de las estructuras estatales, la revolución cultural llevará adelante más bien una autoselección plurinacional que permita el diálogo y la convivencia de las etnias, porque «no hay revolución verdadera, ni hay consolidación de un proceso revolucionario si no hay una profunda revolución cultural.»⁵¹⁴ Sin embargo, intelectuales como Santiago Aparicio que defiende en una entrevista que: *“la plurinacionalidad en Bolivia es más bien pluriétnica por étnica.”*⁵¹⁵ Aparicio

⁵¹¹ El tema central de *El perfil del Hombre y la cultura en México*, de Samuel Ramos, México, D.F.: Espasa Calpe Mexicana, 1977.

⁵¹² Se trata de la obra conocida de José Vasconcelos, *la raza cósmica*, México, D.F.: Porrúa, 2001.

⁵¹³ Andrés Soliz Rada, *García Linera y la república étnica*, en *Rebelión*, 2004. <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=183214>>. (Consulta: el día 18 de agosto de 2017).

⁵¹⁴ Álvaro García Linera, *No hay revolución verdadera sin profunda revolución cultural*, en *Revista El Viejo Topo*, Barcelona, 2016. <<http://www.elviejotopo.com/topoexpress/no-hay-revolucion-verdadera-sin-profunda-revolucion-cultural/>>. (Consulta: el día 16 de agosto de 2017.)

⁵¹⁵ Santiago Aparicio, *Entender qué es lo plurinacional*, en *Diario 16 Mediterráneo*, Madrid, 2017. <<http://www.16mediterraneo.com/entender-que-es-lo-plurinacional/>>.

evalúa la plurinacionalidad como una revolución más política que cultural, aspecto este último que requiere una mirada más amplia que ha teorizado García Linera. Según él, los afroamericanos son una étnia o una nación en términos antropológicos, pero apenas están en el marco de la plurinacionalidad como una etnicidad en los actuales países latinoamericanos, porque no configuran un grupo étnico en términos políticos. En términos culturales, ellos tienen sus propias costumbres, religiones y lenguas aunque homogeneizadas por las dominantes mientras quedaron mezcladas con las originarias del continente. Sin embargo, sí existen y están allí. En este sentido, una verdadera revolución cultural plurinacional no puede excluir ninguna civilización o cultura. Y para ello, la plurinacionalidad en Bolivia deberá poner énfasis en construir la pluriethnicidad de los indios con la premisa de que cada pueblo indígena obtenga su etnicidad política, como el quecha y el aymara. Todo eso sucede de manera natural como si no hubieran existido la cultura afroamericana⁵¹⁶, García Linera responde a este argumento que el mestizaje es una cultura, no una identidad, ni una nacionalidad política.⁵¹⁷ Por eso esta debe ser garantizada de manera previa mediante la construcción institucional estatal, solo tras la cual pueden darse con justicia los procesos culturales de mestizaje.⁵¹⁸ Entonces, la plurinacionalidad en Bolivia es más bien una revolución política que la cultural, es más bien la pluriethnicidad política que la cultural, buscando la pura etnicidad de cada pueblo autóctono. El diálogo cultural será posterior. Todo eso será otro reto para la plurinacionalidad. De hecho, hay más críticas⁵¹⁹ sobre esta temática, empero, todos

/mediterraneo.diario16.com/entender-lo-plurinacional/>. (Consulta: el día 09 de agosto de 2017).

⁵¹⁶ Se refiere al mulato, el mestizaje de aquí no se trata del término antropológico, sino del cultural y societal.

⁵¹⁷ Álvaro García Linera, *Democracia Estado Nación, Op. Cit.*, p.124. “El mestizaje no es una identidad, así como tampoco hay una nación mestiza.”

⁵¹⁸ Al primero, las comunidades nacionales tienen que tener sus derechos políticos, que tienen que ser conocidos en la institución estatal. Por lo cual, cuando cada comunidad tenga sus derechos, hay una verdadera pluriethnicidad y plurinacionalidad. Y sólo entonces, puede ser un mestizaje cultural, que no sea colonial, que no sea propio del mestizaje que impulsaron los colonizadores.

⁵¹⁹ En Salvador Schavelzon, *Op. Cit.*, pp.163-164. “En 2009 Wigberto Rivero dio otra crítica sobre la plurinacionalidad de Bolivia, comentando que el 36 pueblos indígenas, divulgado por el gobierno de Evo, no coinciden exactamente con los ciertos, porque hay unos pueblos en la frontera que no están en el listado oficial, por ejemplo, el nahua y el toromona. De este modo, la plurinacionalidad que está construyendo no se encuentra completa, está separando las naciones del pueblo. Esto será otro desafío.” También en Boaventura de Sousa Santos, *Refundación del Estado en Bolivia, Op. Cit.*, p.126. “La construcción del Estado plurinacional en Bolivia desea desplegar la plurinacionalidad en todos los componentes del Estado, como la correlación de fuerzas, la materialidad institucional, y el sentido común, pero según García Linera, *el Estado moderno es la foma acabada de la monocultural, la mononacionalidad*, de este sentido, la plurinacionalidad es el reto del suicidio del Estado,

los retos son procesos dinámicos, a mi parecer, de la que García Linera es perfectamente consciente.

Como conclusión, el vicepresidente García Linera procura construir el Estado plurinacional que ha de culminar y apoyarse en una revolución cultural, porque “*no hay revolución posible si no viene acompañada de una profunda revolución cultural.*”⁵²⁰ Esta de la que aquí se está hablando concierne a lo cultural, a lo espiritual, de lo ideológico. Por eso, podemos decir que lo que pretende él es una revolución fundamental en torno a la mentalidad, al pensamiento de lo popular, con la finalidad de incorporar la pluriétnicidad indígena a la cultura del Estado profundizando la diversidad societal, consolidando la dominación estatal del bloque campesino, indianizándolo, pluralizando las vidas cotidianas políticas y avanzando en la democratización.

La plurinacionalidad implica que todos los pueblos son iguales, sin exclusiones, para García Linera, y supone “*recoger las diferencias*”, *ensamblándolas en vez de anularlas u homogeneizarlas. Así puede hablar de construir la “unidad de diferencias.*”⁵²¹ Los retos, críticas y debates surgidos en torno a la plurinacionalidad no aspiran a negarla ni a destruirla sino a corroborarla y mejorarla, y tienen muchos sentidos reales y materiales que afectan de forma intensa a la vida cotidiana de los pueblos. Aunque la construcción del Estado plurinacional requiere un trabajo bien duro, y supone un procedimiento bien arduo que se concreta en un tránsito sustancial *desde el Estado aparente al Estado integral*⁵²², vale la pena practicarla. Lo que ella supone hacen es justamente lo que necesita el pueblo.

Conclusión de Capítulo IV

Sin duda ninguna, en la era postimperial el neoimperialismo estadounidense ha

mientras tanto, las formas acecuadas de la plurinacionalidad en todos los organismos y elementos estatales también pueden convertirse en otro reto.”

⁵²⁰ Álvaro García Linera, *No hay revolución verdadera sin profunda revolución cultural*,. Op. Cit.

⁵²¹ Gaya Makaran, *¿Nación de naciones? (Pluri)nacionalismo boliviano en el gobierno de Evo Morales*, Op. Cit., p.18.

⁵²² Álvaro García Linera, *Del Estado aparente al Estado integral, la construcción democrática del socialismo comunitario*, Discurso en el acto de Posesión Presidencial, Asamblea Legislativa Plurinacional, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, 2010.

dejado influencias fundamentales al planteamiento de itinerarios políticos iberoamericanos. En cierto modo, el intervencionismo norteamericano ha sido el mayor impulso para manifestaciones frecuentes de los movimientos sociales latinoamericanos. En el caso de Bolivia, la intervención estadounidense empujaba el ascenso del movimiento cocalero. Los cocaleros mantienen la resistencia permanente mediante bloqueos de caminos hasta manifestaciones de huelga de hambre, a las políticas antidrogas, concebidas por los gobiernos de los años 80 y 90 bajo presión del neoimperialismo norteamericano. Los yanquis intentaban erradicar de manera plena la plantación de hoja de coca en Bolivia confundiendo la cocaína con la coca. Por tal motivo, los cocaleros luchaban contra la militarización de zonas de cultivos de hoja de coca y las políticas antidrogas considerándola como una variedad del neoracismo, debido a que los gobernantes neoliberales hacen equivaler indiferentemente al cocalero con el narcotraficante. En este proceso en el que se reconstituye la identidad cocalera. Para María Teresa Pinto, los cocaleros estaban constituyendo sus requerimientos legales mientras impugnaban el Estado neoliberal en torno a la voluntad de excluir los sectores de cultivos de hoja de coca. Además, la hoja de coca es el símbolo cultural del Inca, se trata de hoja sagrada de las étnias indígenas, y la erradicación completa de la hoja sagrada pondrá de manifiesto explícitamente la denegación de la tradición del pueblo originario; es decir, significa el autorechazo al pasado, el autodesconocimiento de sí mismo y de las naciones que forman parte mayoritaria del Estado.

Ciertamente se puede decir que las políticas antidrogas específicamente para los países andinos serán la estrategia del intervencionismo estadounidense. Por un lado, si esa política no recibe impugnaciones, por la cual EE.UU. podrá controlar de manera pacífica los asuntos internos de un Estado-nación; por otro lado, si esa política recibe fuertes oposiciones, y surgirán movilizaciones sociales e incluso turbulencias estatales, y esto favorecerá la intervención militar de EE.UU. para refundar un gobierno pro-norteamericano. De veras, las dos consecuencias de las políticas antidrogas no se encuentran fuera de trucos estadounidenses. Ese truco se ha convertido más tarde en el catalizador de movilizaciones populares marcadas por: la “Guerra de Agua”,

desplegada en el Departamento de Cochabamba en 2000; y la “Guerra de Gas”, en la ciudad de El Alto en 2003.

Estas revueltas ponían de manifiesto explícitamente la profundización de contradicciones entre sectores locales y centrales en torno al modelo neoliberal, establecido por la *Nueva Política Económica* en el periodo de la gobernación de Víctor Paz Estenssoro. Sin duda alguna, los movimientos de productores de hoja de coca en Cochabamba formaban parte esencial de las luchas antineoliberales, y las protestas aldeanas intensificaban el conflicto entre el centralismo paceño y la autonomía regional. Desde allí venía llegando la culminación insurrecta de la parte de cocalero-campesina y obrero-indígena. Eso es lo que ha definido García Linera como *el proceso de cambio* en el que iban reconfigurándose las identidades de parte subalterna, el elemento fundamental del MAS; y a la vez, abriendo pasos a la construcción de hegemonía popular a través del triunfo electoral presidencial del aymara Evo Morales.

En cierto modo, el pensamiento del vicepresidente, Álvaro García Linera, forma parte de la trayectoria formal de Bolivia. Para él, hay varios conceptos radicales en términos de la política, entre ellos se resaltan los siguientes: el Estado, la nación, la democracia, el indianismo, el marxismo, el socialismo comunitario y la potencia plebeya. Encima de la teoría weberiana del Estado, García Linera ha hecho una superación de la cual extendiendo los monopolio del Estado. Él no sólo deja el monopolio de la violencia legítima sino que lo amplía monopolio de la dirección al monopolio de la coordinación, al monopolio de la riqueza, porque por medio, obviamente, quiere hacer una síntesis de Weber con Marx. Porque es Marx, el que mantiene que para el desarrollo de la fuerza productiva, para el desarrollo de la producción, el Estado sea la potencial directiva, coordinador y dirigente. Entonces, García Linera, es un autor que partirá de la teoría clásica burguesa del Estado, amplía la teoría del Estado de una posición marxista. Y con eso, hará una crítica al Estado (la neutralidad y la democracia del Estado liberal) que se encuentra en Bolivia cuando él se incorpora a la lucha política.

El Estado define la nación mediante el sentido común monopolizado por sus

instalaciones culturales, ideológicas y políticas, y a la vez, la nación también se autodefine por la comunidad política y cultural. Por ello, la nación para Garcé Linera, no es simple aplicación del “sentido común” gramsciano, sino una profundización racional de tal sentido sobre la base de la historia y la realidad de Bolivia. En la actualidad, Evo Morales y Garcé Linera están construyendo el Estado plurinacional por medio de la reconfiguración del sentido común que se encuentra en la víspera de la indianización, mediante la cual la nacionalidad boliviana amplía el contenido y la dimensión de las realidades indígenas recuperando la identidad indígena precolombina, a la vez que, viniendo destruyendo los elementos conservadores coloniales y neoliberales.

Para Garcé Linera, la democracia liberal juega como *un artefacto, un instrumento, una herramienta*, es una democracia disminuida, es una democracia procedimental-instrumental, es la consecuencia de la democracia representativa en condiciones sociales del capitalismo. El Estado es identificado por Garcé Linera como monopolio de recursos comunes, y la democracia auténtica es denominada como un proceso de desmonopolización de los recursos comunes. Para él, la auténtica democracia es más allá de una democracia representativa, y por ejemplo, puede ser una democracia deliberativa, en la que se integran las ventajas de la democracia representativa y se reparan sus desventajas. La democracia auténtica se forja en la *autoconciencia y el ejercicio práctico de facultades y prerrogativas de cada uno como miembro competente de una comunidad política*. Además, la democracia auténtica se caracteriza por la *producción colectiva de opinión política*.

Tanto el indianismo como el marxismo, para Garcé Linera, desempeñan roles insustituibles en la construcción del Estado plurinacional. No obstante, hasta el principio del siglo XXI, en América Latina estos dos pensamientos fundamentalmente revolucionarios se mantienen divorciados desde aproximadamente una centena de años, debido a que los marxistas primitivos no habrían conocido el mundo indígena ni las fuerzas indígenas. Aunque posteriormente los marxistas nacionalistas intentaron incluir a los indios en sus planteamientos, en el fondo se referían siempre a una inclusión de base subordinada que implicaba exclusivamente a los cholos. Por ello, en

Bolivia, el indianismo ha surgido no sólo en contra del marxismo, sino también del nacionalismo revolucionario. Curiosamente, estas dos ideologías contrapuestas al principio han devenido convergentes en dos razonamientos dominantes vinculados actualmente con el proyecto de la construcción de la plurinacionalidad, bajo la visión de Garcá Linera.

El indianismo, propuesto por Fausto Reinaga, se trata de una ideología de autoidentificación, autodeterminación, autoliberación y autonomía de los indígenas, vinculada con el pensamiento de Valcárcel en torno a la reorganización de las estructuras comunitarias indígenas, con el de Mariátegui respecto del reconocimiento de la base social comunista de la comunidad indígena, y con Fanon en torno al uso de la violencia en la revolución india y a la autoproducción de la lógica anticolonial y descolonizadora. Así el surgimiento del indianismo proyecta en el mercado político amplias posibilidades para la implantación de los programas estatales de las naciones indígenas, sobre todo, en Bolivia. Garcá Linera postula un indianismo-katarista acentuando la condición auxiliar del katarismo respecto del indianismo. Empero, la vertiente indianista es más radical que la katarista en torno a la forma revolucionaria, y que el indianismo prefiere una Bolivia del indio mediante la revolución india.

Las críticas de algunos intelectuales, como H. C. F. Mansilla⁵²³ y Franco Gamboa Rocabado⁵²⁴, que cuestionan el indianismo como el retroceso de la historia, como la descalificación del basamento de la civilización moderna, hacen que sea imprescindible el mejoramiento de limitaciones de esta “nueva izquierda”. Debido a que el indianismo pretende hacer del sujeto mayoritariamente social el sujeto político y el sujeto del mando. Como un marxista e indianista, Garcá Linera acepta el indianismo como uno de sus idearios políticos orientadores de todo su pensamiento, como si hubiera predeterminado la vinculación sistemática con el marxismo. Si bien el marxismo aviva de manera positiva las revoluciones nacionales latinoamericanas, el desencuentro con los movimientos indígenas, el divorcio respecto del sentido común indígena, y su desarticulación con el mundo indígena, marcan las

⁵²³ Hugo Celso Felipe Mansilla, *Op. Cit.*

⁵²⁴ Franco Gamboa Rocabado, *Op. Cit.*, p.536.

características relevantes del pensamiento marxista, sobre todo, por medio de los aportes políticos y académicos de los intelectuales como Tristán Marof y José Carlos Mariátegui.

Tristán Marof y José Carlos Mariátegui han hecho contribuciones inolvidables a la divulgación y la indoamericanización del marxismo, lo que es cierto, sobre todo del segundo, porque Mariátegui sintetiza no sólo la cuestión nacional peruana sino la iberoamericana general con la cuestión socialista.⁵²⁵ Ambos actores se vincularon en cierto modo con las organizaciones internacionales comunistas y «con el proceso de revolución socialista internacional e integraron las reivindicaciones indígenas en el seno del proyecto socialista»⁵²⁶. Además, ambos han concebido el porvenir de Latinoamérica enlazando el marxismo con el indigenismo. En realidad esta unión ideológica ha engendrado con certeza el avance respecto a la solución de la cuestión indígena. Con el paso del tiempo, esta articulación viene siendo impugnada por los indianistas como una herramienta con la que los indios siguen siendo subalternos, pero esta vez no a los colonizadores ni a los criollos sino a los mestizos. Sea como sea, el pueblo originario latinoamericano no deja de ser subalterno. Este diagnóstico es el decisivo para comprender la obra de Álvaro Garcá Linera.

La reconciliación del marxismo con el indianismo no ha carecido de crítics. Por ejemplo, Jesús Sánchez Rodríguez, evalúa la trayectoria de Garcá Linera engarzada el marxismo y el indianismo como una fantasía idealista. En realidad, el marxismo vinculado con el viejo indigenismo no es el nuevo marxismo crítico, sino el antiguo y primitivo; el marxismo desvinculado con el mundo indígena no es el marxismo heterodoxo latinoamericanizado del presente boliviano, sino el marxismo ortodoxo eurocéntrico, el marxismo que subestima al indio como la fuerza revolucionaria y la subordina a la obrera; no se trata del marxismo indianizado propio de Garcá Linera, sino del marxismo indigenizado. Eugene Gogol indica que lo que intenta Garcá Linera es un *marxismo estatista*. En efecto, lo que concibe Garcá Linera reside en la construcción de su horizonte estatal por medio de múltiples formas, no importa si con

⁵²⁵ Raúl Fonet Betancourt, *Op. Cit.*, pp.1145-1158.

⁵²⁶ Jesús Sánchez Rodríguez, *Op. Cit.*

el capitalismo o el socialismo; lo que importa es la factibilidad y dignidad para la nueva Bolivia en un entorno bien complicado. Además, *marxismo estatista* constituye una expresión ambigua. Por un lado, se ha enfatizado la postura estatista de García Linera; por otro lado, se ha confundido dos concepciones fundamentales marxistas, el socialismo y el comunismo.

En general, el pensamiento marxista de García Linera basado en Marof y Mariátegui, ha ido más allá de ellos. La articulación del marxismo con el indianismo ha abierto una nueva era para todo el mundo indígena y también ha recibido censuras plurales⁵²⁷. Siendo el vicepresidente de uno de los países más pobres en todo el mundo, García Linera intenta hacer todo lo posible para matar la pobreza y reconstruir un Estado de Vivir Bien. Quizás durante este proceso él, un ejecutor poco extremista, plantea su programa nacional insertándolo en profusas teorías, acertadas y discutibles, a visión de los intelectuales o políticos. La razón es que para un Estado específico como Bolivia no hay un camino determinado de antemano. Lo que hay es la fe en la búsqueda permanente de la vía adecuada. En este sentido, el socialismo puede servirle, y el capitalismo también. De toda manera, el marxismo para García Linera, es mucho más que el marxismo ortodoxo, o que el socialismo clásico. Es el marxismo bolivianizado, el indianizado y el latinoamericanizado.

Según García Linera, para la construcción del Estado plurinacional el socialismo comunitario será una ruta determinante. Así él analiza el proceso de la vía democrática al socialismo desde la realidad boliviana y para eso tiene siempre en cuenta los planteamientos de Nicos Poulantzas. La razón de ello es que lo que teoriza Poulantzas es bastante coincidente con la situación concreta de Bolivia. Pero, no se trata de una coincidencia completa, sino de que la situación boliviana es mucho más complicada, va más allá de lo que nos muestra Poulantzas.

Para Poulantzas, el socialismo democrático significa siempre un socialismo mayoritario, que queda plasmando por medio de una ruta democrática. En realidad, Poulantzas está trazando la igualdad social a través de la transformación

⁵²⁷ Jesús Sánchez Rodríguez, *Op. Cit.*, que el pensamiento de García Linera no se trata de un pensamiento global o generalista, sólo centra en la situación específica de unos países como Bolivia, Ecuador y Perú, sin tomar atención a otros países latinoamericanos con menos porcentajes de población indígena.

fundamentalmente organizativa del Estado. Y para Garc ía Linera, el socialismo democr ático pretende la implantaci ón de una ideolog ía colectiva socialista por medio de reorganizaci ón estatal en torno a su institucionalidad y su cuerpo fundamental de creencias.

Para Garc ía Linera, el socialismo deber ía ser comunitario para el caso de Bolivia, se trata del socialismo comunitario del Vivir Bien. Poulantzas⁵²⁸ nos ha descrito la v ía democr ática hacia el socialismo y Garc ía Linera ha profundizado en dicha v ía identificando la pluridemocracia. La democracia representativa tambi én es ú til para el r égimen socialista, porque la democracia aut éntica no es una simple acumulaci ón de ideas individuales (capitalismo) sino el sentido de la comunidad (socialismo). La democracia representativa asociada al socialismo va m ás all á de la democracia representativa capitalista, seg ún Garc ía Linera, y se puede decir que la democracia en la nueva Bolivia aspira a ser una democracia deliberativamente representativa. Mientras tanto, el socialismo requiere de la decisi ón estatal acerca de la ampliaci ón de participaci ón popular mediante la cual se extiende el basamento democr ático social; es decir, la democracia participativa no sólo enriquece el sujeto democr ático, sino tambi én estimula la cristalizaci ón de la democratizaci ón. En cierta medida, en el socialismo se junta la democracia representativa con la participativa sobre la base de la socializaci ón del sentido com ún. As í que la construcci ón del socialismo comunitario demanda una democracia participativa-comunitaria.

El socialismo surgi ó no para excluir el capitalismo, sino para hacer m ás plurales las posibilidades de opci ón, para que los pueblos puedan autoseleccionar el itinerario social sobre la base de la universalizaci ón del sentido com ún. Para Garc ía Linera, la v ía democr ática hacia el socialismo comunitario es el proceso de construcci ón del Estado de Movimientos Sociales, del Estado plurinacional.

El neoliberalismo dio lugar al debilitamiento de la potencia proletaria. Aunque en la d écada de los 90 se genera la recuperaci ón de la condici ón obrera, resulta in ú til para reconstruir su imagen protag ónica en torno a la revoluci ón social. As í que Garc ía

⁵²⁸ Desde el punto de vista de Poulantzas, el socialismo democr ático significa siempre un socialismo mayoritario, que queda plasmando por medio de una ruta democr ática. En realidad, Poulantzas est á trazando la igualdad social a trav és de la transformaci ón fundamentalmente organizativa del Estado.

Linera clasifica la potencia comunal indígena como la fuerza motriz, *reconstructiva e inventiva*, en torno a la construcción del sentido común y el horizonte de la época. Desde allí la potencia plebeya inicia su camino con la potencia campesina e indígena como su componente sustancial. Sobre la base del pensamiento de Ernesto Molina⁵²⁹ y el análisis de Luis Tapia⁵³⁰, García Linera indica que la potencia plebeya trata de la intención de determinar el carácter revolucionario del pueblo originario de América Latina, de la búsqueda de la centralidad política de lo indígena, de la *politización de lo étnico*, de la recuperación del poder revolucionario de la comunidad indígena, y del reconocimiento radical de la potencialidad transformadora de la fuerza comunitaria, en torno a la construcción del socialismo y la destrucción del capitalismo.

La potencia plebeya busca, sin duda ninguna, la reivindicación del pueblo originario latinoamericano como el sujeto sustancialmente emancipador, para impulsar la transformación política, económica, social y cultural, y más allá para avanzar en la unidad de América Latina. En cambio, esto no implica el despliegue de la campesinización ni de la indianización a toda la sociedad, para que se subordinen los obreros a los campesinos e indios, sino la construcción de una armonía plebeya, de una “democracia plebeya”. Por lo general, la potencia plebeya reside en la restauración del poder revolucionario del pueblo indígena, encadenando los movimientos campesinos, obreros y mineros, para superar el estado excluyente, de larga duración, que condenó a todos los pueblos subalternos, y dirigiéndolos a la vía de la construcción del Estado plurinacional más allá del *Estado aparente*, engarzando las dos razones revolucionarias de la época, el marxismo y el indianismo.

En cierto modo, la conquista engendraba un sentido de la pluralidad en torno a la sangre, la cultura o la civilización y la étnia. Por ello, los motivos interesantes sobre el origen del término de la plurinacionalidad son, en la época de la colonización: por un

⁵²⁹ Ernesto Molina Molina, *Op. Cit.* “Lo más creativo de la propuesta de García Linera, es, precisamente, reconocer en el sujeto revolucionario, no solo su capacidad destructiva del sistema de dominación del capital; sino sobre todo, su capacidad constructiva para crear el nuevo sistema emancipador, incluso iniciar ese aprendizaje antes de la toma del poder político.”

⁵³⁰ Luis Tapia, *Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional*, *Op. Cit.*, p.60. “Donde hay comunidad no hay capitalismo, aunque hay aimaras y quechuas que son capitalistas prósperos.” Es decir, la existencia de la comunidad es la manera natural para la superación del capitalismo, porque la comunidad indígena ostenta un modo de producción comunista aún primitivo, aunque no todas las étnias comunitarias son así.

lugar, existencia de las plurales identidades o nacionalidades de las civilizaciones indígenas; y por el otro, la ambición de subalternizar a los indios por la invención del término de la raza, y a continuación, del racismo. En efecto, las situaciones de los indígenas en la República liberal eran peores que las en el periodo colonial, aunque existía el multiculturalismo que proclamaban oficialmente el reconocimiento de la identidad indígena, pero de manera únicamente cultural.

En el caso de Bolivia, las luchas anticoloniales de los indios, mayoritarios en la población pero minoritarios en la nación criolla, dieron lugar a la posibilidad de surgir la concepción de la plurinacionalidad. Es decir, la plurinacionalidad estaba vinculada estrechamente con las fuerzas indígenas. Por ello, la descolonización indigenista lleva la plurinacionalidad hacia un plurinacionalismo sin posibilidad de que los pueblos originarios tomen el poder. Así parece que el indianismo ha profundizado la plurinacionalidad, pero con desigual desarrollo en distintas zonas del Estado. Por consiguiente, si la plurinacionalidad es extendida parcialmente, en términos ideales y geográficos, dejará de ser plurinacionalidad.

En términos de la comprensión de García Linera de la plurinacional, el cholo ya no funciona como una identidad ni como una nación, sino solo como una cultura, aunque esta interpretación fue impulsada por los nacionalistas con el fin de plantear su programa estatal. En este sentido, los cholos también pertenecen al pueblo originario porque tienen la raíz ancestral indígena. Así pues, en la era postimperial, la construcción de la plurinacionalidad en Bolivia no deja de ser dirigida por el pensamiento indianista.

Sobre la base multicultural o multiétnica, a lo que aspira el MAS es a la construcción de una “Bolivia de los bolivianos”⁵³¹ eliminando la idea de las “dos Bolivias”, con el fin de fundar un Estado plurinacional unitario e integral. De hecho, el despliegue de la plurinacionalidad es respeto a todas las identidades étnicas, es la indianización científica, es la construcción del socialismo comunitario, es el Buen Vivir, es una idea de igualdad en todos los términos para todas las naciones. De este modo, se puede decir que lo que pretende García Linera es un programa estatal

⁵³¹ Salvador Schavelzon, *Op. Cit.*, p.78.

totalmente diferente de los anteriores nacionalistas revolucionarios y neoliberales, es un proyecto tanto institucionalizado como constitucionalizado, es un reconocimiento pleno de la pluralidad de las identificaciones multinacionales y la formación en todos los niveles estatales de la plurinacionalidad. La plurinacionalidad es *para que nunca más seamos excluidos*.

Con arreglo a Garc ía Linera, se despliega el plurinacionalismo, alcanzando una manera definitiva sobre los tres ejes que consisten en *el Estado como correlación política de fuerzas sociales; el Estado como idea o creencia colectiva generalizada; y el Estado como una materialidad institucional*. Aparte de eso, la construcción del Estado plurinacional deberá realizarse a partir de las *cuatro fuentes y partes estructurales*: la igualdad, la autonomía, la economía plural y el optimismo histórico, que son convergentes, se enriquecen las unas a las otras, y forman el r ón completo del Estado. La construcción del Estado plurinacional no es la iniciativa de Garc ía Linera, pero en su mano el Estado plurinacional tiene más sentidos. Así su pensamiento combina a Max Weber desplegando la construcción de un Estado con mucho más monopolios que los que identificó el sociólogo alemán, articulando con Marx la construcción de un Estado con la dirección del proletariado y desplegando un marxismo heterodoxo al engarzarlo con el pensamiento indianista y el socialista, y uniendo el Estado a la poderosa idea democrática sobre la base de la plurinacionalidad que no excluye a nadie. Los retos, críticas y debates surgidos en torno a la plurinacionalidad no aspiran a negarla ni a destruirla sino a corroborarla y mejorarla. Aunque la construcción del Estado plurinacional requiere un trabajo bien duro, y supone un procedimiento bien arduo que se concreta en un tránsito sustancial *desde el Estado aparente al Estado integral*⁵³², vale la pena practicarla. Lo que ella supone hacen es justamente lo que necesita el pueblo.

⁵³² Álvaro García Linera, *Del Estado aparente al Estado interal, la construcción democrática del socialismo comunitario*, Op. Cit.

Capítulo V. Perú: del comunismo agrario a la diversificación entre neopopulismo, neoliberalismo e indigenismo

Perú, en la era postimperialista, se había destacado entre otras naciones latinoamericanas reivindicando las memorias integradas del comunismo agrario incaico. Sobre la base del estudio de ese origen comunista, José Carlos Mariátegui forjaba el proyecto socialista introduciendo de manera crítica el marxismo en el Perú. En efecto, Mariátegui rechazaba el eurocentrismo del marxismo mientras aceptaba su universalización. Entonces, Mariátegui inauguró en el terreno iberoamericano las teorías marxistas sobre la base de la meditación de las realidades peruanas. De este modo se forjaba el mariateguismo vinculando el marxismo heterodoxo con el indigenismo. Desde ese momento los actores indígenas fueron desempeñando papeles cada día más centrales en los movimientos sociales destinados a romper su inferioridad étnica impuesta por los dominantes no-indígenas.

Sin embargo, durante la tardía realización de la iniciativa mariateguiana surgió la desviación radicalista. El Sendero Luminoso, autoconsiderado como un movimiento simpatizante de Mariátegui, formaba una atmósfera terrorista extendiendo la violencia política en las décadas de 1980 y 1990. Por el debilitamiento de los partidos tradicionales incapaces de resolver esos núcleos problemáticos, Alberto Fujimori subió al poder engendrando el neopopulismo e introduciendo el modelo neoliberal. A partir de aquel entonces, el neoliberalismo no dejaría de ser el ideario dominante en la arena económica hasta hoy día, pues fue legitimado por el fujimorismo como el socio del neopopulismo. Al mismo tiempo, las desigualdades sociales y la extrema pobreza producidas por el programa neoliberal suscitaron los continuos movimientos indigenistas o indianistas. De esta manera, se puede vislumbrar que el presente ambiente del Perú no podrá zafarse del ideario neopopulista, ni del neoliberal, ni del indigenista o indianista.

5.1. La memoria del pensamiento filosófico de los incas: comunismo agrario

“Lo que en opinión de Mariátegui permitía, que a diferencia de otros pueblos agrarios, la resurrección indígena adquiriera un carácter socialista, era el espíritu colectivista que perduraba en ellos desde tiempos pasados y que tenía su supuesto origen en el comunismo agrario y en el estado colectivista incaico.”⁵³³

Desde la emancipación hasta el comienzo del siglo XX, la República peruana llevaba aproximadamente cien años desplegando la democratización por vía de distintas perspectivas nacionalistas. Su resultado fue la acelerada modernización peruana al estilo eurocéntrico, sin modificar de manera efectiva las condiciones subalternas de los indígenas. Aunque no era el primer intelectual latinoamericano que incitaba el marxismo, José Carlos Mariátegui era el primero que lo reajustó con las particularidades de las sociedades indoamericanas. De hecho, Mariátegui había refundado el marxismo heterodoxo sobre la base de su meditación sobre la cuestión indígena. Esa latinoamericanización del marxismo occidentalizado dio origen a nuevas olas de construcción de la identidad indígena, pero esta vez no mediante la representación criolla ni mestiza, sino mediante la restauración de su carácter históricamente comunista.

En cuanto a la identificación comunista de las comunidades indígenas, existía una disputa incesante en el ámbito académico. Algunos constataban con certeza la organización incaica como un comunismo agrario o primitivo; empero, otros lo rechazaban. En realidad, la mayoría de ellos aceptaban el rasgo comunista del indio como la predisposición fundamental de sus proyectos indigenistas. Aún así todavía se hallaban combates entre esos simpatizantes respecto a la clasificación del pensamiento incaico como una filosofía o una *sabiduría*⁵³⁴. De todas maneras, esas

⁵³³ Gerardo Leibner, *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, 1999, p.40.

⁵³⁴ “Para algunos, resulta difícil defender que en las cosmovisiones indígenas se dio un salto epistemológico a un pensamiento filosófico, en su sentido estricto y técnico. Pero aun así, es positivo comenzar presentando de forma

evaluaciones positivas o negativas no podrán abolir las huellas incaicas que serán testimonios indispensables para la investigación de su comunismo agrario.

5.1.1. La identificación comunista de los incas

En la arena académica, no admitían la conceptualización del comunismo incaico algunos intelectuales como Jorge Basadre, que “sostiene que el régimen incaico, producto de la coerción administrativa y militar, no podía ser considerado como socialismo ya que este último tenía que ser conciencia, convencimiento e idea.”⁵³⁵ Sin embargo, el socialismo que Basadre planteaba no era el socialismo primitivo sino el moderno o eurocéntrico. Además, a la luz de las opiniones de Augusto Aguirre Morales, los pueblos indígenas bajo la dominación incaica fueron pueblos esclavos e infelices porque carecieron de libertad. Por lo tanto, él rechazaba la identificación comunista del régimen incaico considerando que se encontraban incompatibles el comunismo y el despotismo. En cambio, Mariátegui negó la racionalidad de estos anacronismos, indicando que la libertad del individuo era un producto complejo del liberalismo, la ideología formal inaugurada desde la Revolución Francesa del siglo XVIII, que se había visto ciertamente como el fundamento del capitalismo. Además, Mariátegui señaló que “la autocracia y el comunismo eran inconciliables en la época liberal; pero no lo fueron en sociedades primitivas dado que los indios podían sentir la felicidad sin conocer la libertad aun más sin concebirla”⁵³⁶. Pues bien, distintas circunstancias acuñaban desiguales estructuras sociales y necesidades personales. En el caso del hombre del Tawantinsuyo, para Mariátegui, “no sentía absolutamente ninguna necesidad de la libertad individual”⁵³⁷.

Igual que la posición mariateguiana, la mayoría identificaba tajantemente la

esquemática las grandes cosmovisiones de las culturas que llegaron a tener un desarrollo intelectual y social más profundo. No poderemos hablar de filosofía, pero sí de una sabiduría, apoyada en una estructura mítico-religiosa y no tanto racional, pero digna de recordar y de ser tenida en cuenta.” Véase en Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, una búsqueda incesante de la identidad*, Tercera edición, Editorial Universidad de Deusto, Bilbao, 2010, p.81.

⁵³⁵ Jorge Basadre, *Marx y Pachacutec*, en *Nueva Revista Peruana*, N° 1, Lima, 1929, pp.16-22. Véase también en Gerardo Leibner, *Op. Cit.*, p.111.

⁵³⁶ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, prólogo Aníbal Quijano, Fundación Biblioteca Ayacucho, CLASCO, Caracas, 2007, p.64.

⁵³⁷ Ibid.

carácter étnico comunista del sistema incaico, aún cuando algunos preferían criticarla como elementos desfavorables al desarrollo social. Para Benedetto Giacalone, “el comunismo incaico era una realidad conocida con cierta aproximación, y la organización económica incaica era comunista. [...] Ciertamente, era la más comunista entre todas las organizaciones económicas americanas.”⁵³⁸ No obstante, “el comunismo incaico no fue consecuencia de una sabia evolución económica sino de la cristalización de una organización económica primitiva. Así que se formó un imperio teocrático y comunista, en el que el soberano era temido y adorado [...] en el que la tutela del Estado sobre el individuo era tan absoluta que el individuo acabó por perder casi el hábito de pensar y el sentimiento de su propia individualidad.”⁵³⁹ En efecto, Giacalone vio el comunismo incaico como una estructura insensible capaz de reprimir la personalidad del indio. Y Francisco Tudela y Varela, desde un punto de vista liberal-capitalista, reconoció tajantemente el carácter socialista de las comunidades indígenas, pero no pretendió la restauración sino la eliminación de esta costumbre preincaica⁵⁴⁰.

Mientras que para otros partidarios de la identidad comunista incaica lo más decisivo no era los defectos de ese régimen autoritario, sino el espíritu comunista y su continuidad en etapas coloniales, republicanas y hasta hoy en día. Por ejemplo, para Manuel Vicente Villarín, la comunidad incaica, el eje central de su comunismo agrario, se practicaba como “única y efectiva valla frente al latifundismo, considerado como negativo para el progreso nacional”⁵⁴¹. Y conforme a Carlos Manuel Cox, “el comunismo era una organización milenaria en las colectividades del Ande. Imposible desarraigarlo sin desgarrar al mismo tiempo el espíritu indio, cuya sociabilidad era sustancia de la Raza. Cooperativismo y solidarismo mantienen el Ayllu, pese a las catástrofes, enhiesto aún en la abrupta serranía”⁵⁴². Empero, para Luis Alayza, lo más importante para la comunidad indígena respecto a su modernización no consistía en la

⁵³⁸ Benedetto Giacalone, *comunismo incaico*, traducido del idioma italiano al castellano por Felipe Ferrer del Castillo, publicado por Establecimientos Cerón y Librería Cervantes, S. L, Cádiz, 1939, p.52.

⁵³⁹ Ibid, p.31.

⁵⁴⁰ Gerardo Leibner, *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*, Op. Cit., p.105.

⁵⁴¹ Ibid, p.127.

⁵⁴² Carlos Manuel Cox, con Luis Eduardo Valcárcel (interview), *Libros y Revistas*, N° 8, suplemento de *Amauta*, N° 6, Lima, 1927.

discusión vana sobre el estado comunista arcaico, sino en modificar sus particularidades desfavorables mediante remedios modernos, por ejemplo, la educación y el servicio militar⁵⁴³.

Para otros protagonistas peruanos de las primeras décadas del siglo XX, el destino nacional ya no podía conseguirse sobre la base de los elementos hereditarios de las civilizaciones europeas. Así que era preferible la reconstrucción de la peruanidad por medio de la refundación de las memorias comunistas indígenas; es decir, del incaismo. Entre ellos se destacaban Ulloa Sotomayor, José Eduardo Varcárcel y Mariátegui. Para Sotomayor, “las comunidades indígenas eran de carácter comunista y tenían su origen en el régimen incaico”, y por eso no las consideraba como un obstáculo, sino que buscaba en ellas “el potencial modernizador”⁵⁴⁴. Varcárcel, el precursor del renacimiento indígena en la arena política, ejerció una importante influencia sobre Mariátegui respecto a la posibilidad de remediar las realidades peruanas. De este modo, pensó que surgirían levantamientos indígenas contra la hegemonía cultural limeña, dando lugar a un conflicto permanente entre los departamentos andinos y la capital en torno al poder y a la autonomía. Esas luchas indigenistas forjaban en la mentalidad de Mariátegui una idea que podía incluir a los subalternos a través del resurgimiento del comunismo incaico, pero modernizado por el marxismo científico latinoamericanizado. Por ello, lo que programaba Mariátegui era considerado como un marxismo indigenista o un indigenismo marxista.

Sin embargo, esta calificación del mariateguismo sería cuestionada por algunos intelectuales. Abelardo Solís mantenía que era “una temprana expresión de la actitud marxista eurocéntrica hacia la cuestión agraria e indígena en el Perú”⁵⁴⁵. Es decir, Mariátegui sustentaba la modernización peruana por medio del modelo occidental y por eso, Solís se oponía al proyecto socialista mariateguiano. Y José Ángel Escalante, un intelectual cusqueño destacado por su posición contra el indigenismo, atacaba a la moda mariateguiana en que se había convertido en el socialismo indigenista. Empero,

⁵⁴³ Gerardo Leibner, *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*, Op. Cit., p.105.

⁵⁴⁴ Ibid, p.107.

⁵⁴⁵ Ibid, p.129.

este rechazo al indigenismo no aludía al desconocimiento del problema indígena, sino a la denegación de la “intervención de los auto-calificados redentores del indio, que de hecho, para él, no era diferente de la visión criollo-mestiza de los indios”⁵⁴⁶. Por ello, Leibner consideraba a Escalante como “una especie de *indigenista anti-indigenista*, y su reclamo como una especie de regionalismo, como un intento por representar los intereses de Cusco, de su élite modernizante, frente a la hegemonía limeña”⁵⁴⁷. En este sentido, se puede decir que Escalante no se negaba exclusivamente al proyecto mariateguiano sino a todos los inmaduros planteamientos indigenistas. Afortunadamente esta negativa rotunda se convirtió en el catalizador de la maduración del mariateguismo.

Sin duda ninguna, Mariátegui rompió el desencuentro entre el marxismo y el indigenismo sobre la base de la reconstrucción de la memoria comunista indígena. No obstante, esta memoria colectiva no trataba sino de la comunista agraria. En este sentido, resulta imprescindible indagar el sentido del comunismo que permaneció en las comunidades indígenas de generación a generación.

5.1.2. El itinerario del comunismo indígena

Debemos decir ante todo que el comunismo primitivo no mantenía una relación directa con el surgimiento de la agricultura, y que solo con el desarrollo de la agricultura se promovió la unión entre ambas dimensiones. Y “la conquista incaica impuso su inflexible colectivismo”⁵⁴⁸ sobre la base de la agricultura preincaica. De hecho, los incas no inventaron la agricultura, pero sí el comunismo agrario. Ahora bien, ¿a qué se refiere el comunismo aquí? Conforme a José María Laso, “con el término comunismo, se han definido tradicionalmente diversas concepciones colectivas de la organización social, basada en la comunidad de bienes y en la propiedad colectiva de los instrumentos de producción y de la riqueza producida”⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ Ibid, pp.95,99.

⁵⁴⁷ Ibid, pp.96,98.

⁵⁴⁸ José de la Riva Agüero, *Obras Completas*, Tomo V, *Estudios de historia peruana, las civilizaciones primitivas y el Imperio Incaico*, Edición Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1966, p.112.

⁵⁴⁹ José M. Laso Prieto, *Comunismo*. Véase en <<https://webs.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/C/comunismo.pdf>>. (Consulta: el día 31 de agosto de 2018).

En este sentido, el comunismo significa una corriente de ideología basada en el colectivismo. Según la evolución de las fuerzas de producción, la conceptualización del comunismo experimentó distintos procesos históricos desde el comunismo agrario hasta el comunismo científico.

¿En qué consiste el comunismo agrario? Para José López, “el comunismo primitivo era la vida en comunidad cuando no había excedente de producción (porque prácticamente no había producción), cuando la abundancia provenía de la propia naturaleza virgen.”⁵⁵⁰ Para Teofilo Sy Corvo, “En el comunismo primitivo o modo de producción primitivo todos los miembros de la comunidad poseían y compartían los medios básicos de vida. [...] Era un derecho colectivo a los recursos básicos en una relación social como la sociedad o la familia, sin ningún régimen autoritario”⁵⁵¹. Y para Laso, en la teoría marxista, el comunismo primitivo era “una etapa del desarrollo de las formaciones económico-sociales, caracterizada por el bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, la propiedad colectiva de los rudimentarios instrumentos de producción y la distribución igualitaria de los productos”⁵⁵². En este sentido, Víctor Andrés Belaúnde confirmaba que “el concepto del comunismo agrario era el más adecuado para describir al régimen social incaico”⁵⁵³, dado que en la sociedad incaica no existía propiedad privada, y lo que plasmaban Garcilaso de la Vega y Narra Leguizamo⁵⁵⁴ testimoniaban el comunismo incaico.

Según Mariátegui, “al comunismo incaico -que no podía ser negado ni disminuido por haberse desenvuelto bajo el régimen autocrático de los Incas- se le designaba como comunismo agrario.”⁵⁵⁵ En realidad, las conquistas incaicas no destruían las comunidades indígenas o el *Ayllu*, el fundamento del comunismo primitivo. Para Heinrich Cunow, “los informes de Bartolomé de las Casas sobre la

⁵⁵⁰ José López, *¿Reforma o revolución? Democracia*, 2011, p.415. Véase en <<http://www.rebellion.org/docs/148046.pdf>>. (Consulta: el día 04 de septiembre de 2018).

⁵⁵¹ Teofilo Sy Corvo, *Comunismo Primitivo: características, ventajas y desventajas*, véase en <<https://www.lifeder.com/comunismo-primitivo/>>. (Consulta: el día 04 de septiembre de 2018.)

⁵⁵² José M. Laso Prieto, *Op. Cit.*

⁵⁵³ Víctor Andrés Belaúnde, *El Perú Antiguo y los Modernos Sociólogos-obras completas*, tomo I, Editorial Comisión Nacional del Centenario, Lima, 1987, pp.63-69.

⁵⁵⁴ Benedetto Giacalone, *Op. Cit.*, p.49. “La gente vivía feliz, tenía todo lo que le era necesario; el Estado pródigo, pensaba en todo; no había capital, no había individuos que se beneficiaban con el trabajo de los otros.”

⁵⁵⁵ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *Op. Cit.*, p.43.

organización de las tribus preincaicas, confirmaban que el fundamento de toda la organización fue la comunidad del pueblo o una comunidad gentilicia. Y en la lengua quechua esta comunidad fue llamada Ayllu.⁵⁵⁶ Y a la vista de César Ugarte, el comunismo incaico se organizaba en “propiedad colectiva de la tierra cultivable por el Ayllu o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; en propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la *marca* o tribu, o sea la federación de Ayllus establecidas alrededor de una misma aldea; en cooperación común en el trabajo; y en apropiación individual de las cosechas y frutos”⁵⁵⁷. Aparte de eso, a fin de exponer a todo el mundo el carácter comunista de los incas, Mariátegui también investigaba otras cuestiones sociales relacionadas con la vida cotidiana de los pueblos. En este caso Mariátegui tomaba como ejemplo el tópico de la justicia indicando que “en un régimen de tipo individualista, la administración de justicia se burocratizaba, era función de un magistrado. Por el contrario, en un régimen de tipo comunista, la administración de justicia era función de los *Yagas*, es decir, de la sociedad entera”⁵⁵⁸. Su testimonio consistió en el cuento *Ushanan Jampi*⁵⁵⁹ de Enrique López Albújar.

Hasta aquí podemos determinar tajantemente la identificación del comunismo agrario incaico cuyo fundamento consistió en el Ayllu. Pero, ¿se habrán percibido cambios intrínsecos en este comunismo desde 1492 hasta el presente? Según Ferdinand Cuadros, al comienzo del siglo XX las comunidades indígenas peruanas se caracterizaban por disponer de la “propiedad colectiva de las tierras, pastos, bosques y aguas”⁵⁶⁰. Por ello, podemos vislumbrar la vitalidad tenaz del comunismo agrario indígena sobre la base del Ayllu. Sin embargo, no se había cambiado la naturaleza

⁵⁵⁶ Heinrich Cunow, *La organización social del Imperio de los incas (Investigación sobre el Comunismo Agrario en el Antiguo Perú)*, Editorial peruana de Domingo Mirada, Lima, 1933, pp.24-25. “Cada uno tenía una manera de gobierno en su pueblo; Tenía cada pueblo su policía, comercios y contrataciones; Tenía sus leyes particulares y costumbres [...]”

⁵⁵⁷ César Antonio Ugarte, *Bosquejo de la historia económica del Perú*, Editorial Delva, Lima, 1926, p.9.

⁵⁵⁸ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Op. Cit., p.286.

⁵⁵⁹ Se refiere al cuento en *Cuentos Andinos*, Editorial Juan Mejía Baca, Lima, 1970. Según Adriana I. Churampi Ramírez, *Ushanan-jampi: la justicia de “los otros”*, en Biblioteca virtual universal. “Ushanan Jampi narra un impresionante capítulo de la justicia implacable de los Yagas (el tribunal que administra justicia en la comunidad andina) que castigan la osadía del ladrón Cunce Maille. La plaza de Chupán alude a un acercamiento al concepto de justicia comunal.” Véase en <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/152519.pdf>>. (Consulta: el día 21 de agosto de 2018.)

⁵⁶⁰ Ferdinand Cuadros, *La vertiente cusqueña del comunismo peruano*, Editorial Horizonte, Lima, 1990, p.20.

comunista del Ayllu, y el comunismo de origen incaico había experimentado importantes transformaciones en diferentes etapas históricas.

La conquista del Perú encabezada por Francisco Pizarro destruyó la gobernación incaica anexionando el Imperio Inca a la Monarquía Hispánica. Mas, los movimientos indígenas anticoloniales a gran escala no se habían detenido todavía en 1573⁵⁶¹. Desde este tiempo, se había fundado un colonialismo sólido, pero sin intención de destruir la tradición comunista indígena.

En realidad, el colectivismo o comunismo agrario indígena se estaba convirtiendo bajo la colonia en un *comunismo semi-feudal*, dado que la colonización llevó aparejada la individualización de las tierras de propiedad colectiva, el fundamento de la estructura comunista del Inca. Esta individualización no deseaba la redistribución en promedio de las tierras para todos, sino la acumulación de enormes tierras en pocas manos poderosas. Por lo cual, “la centralización de la propiedad llevaba consigo la centralización de la administración, dando margen a una nueva forma de explotación: el latifundio.”⁵⁶² A consecuencia de la individualización, la comunidad indígena perdió la mayor parte de su propiedad colectiva, así que se vio obligada a firmar el contrato comunal de trabajo para mantenerse con vida. Sin embargo, todo eso no cambió la forma organizativa comunista del indio porque no se había transformado ciertamente su espíritu de cooperación y solidaridad, “aunque el trabajo y la propiedad en común eran reemplazados por la cooperación en el trabajo individual”⁵⁶³.

Además de eso, los colonizadores concedieron ciertas libertades al indio propicias para mantener su herencia comunista, puesto que con «un comunismo feudal, a pesar de tener un administrador y un “señor”, la mayor parte del año la comunidad se sentía libre, pudiendo vivir a su manera. Las tierras se repartían siguiendo un sistema de rotación. Cada arrendatario tenía parcelas repartidas por toda

⁵⁶¹ José de la Riva-Agüero, *Op. Cit.*, p.111. “El infeliz mozo Túpaj Amaru fue ajusticiado en la Plaza Mayor del Cuzco; ahorcados o desterrados sus deudos y compañeros; y así acabaron la estirpe masculina de los reyes Incas y la última sobra de su monarquía (Agosto de 1573).”

⁵⁶² Karl Kautsky, *La cuestión agraria, Estudio de las tendencias de la agricultura moderna y de la política agraria de la socialdemocracia*, traducción directa del alemán por Ciro Bayo, Editorial Laja, Barcelona, 1974, p.164.

⁵⁶³ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, Op. Cit.*, p.67.

la zona cultivable y cada año cambiaban.»⁵⁶⁴ Por todo ello, Mariátegui sintetizaba que “El régimen agrario colonial determinó la sustitución de una gran parte de las comunidades agrarias indígenas por latifundios de propiedad individual, cultivados por los indios bajo una organización feudal”⁵⁶⁵. En este sentido, podemos entender que respecto al régimen indígena se había materializado la transición del comunismo incaico al comunismo feudal, de tal modo que coexistía el colectivismo con el servidumbre.

Con el paso del tiempo, los liberales abordaron el tema del indio sin recuperar su tradición comunista. A medida del desarrollo de la sociedad capitalista peruana, las comunidades indígenas se encontraban cada día más marginadas. La acelerada expansión del capitalismo golpeaba severamente el entusiasmo comunista del indio. Venturosamente, cada vez más intelectuales progresistas peruanos se interesaban por todo esto con la finalidad de refundar la nacionalidad a través de una aproximación al problema indígena. Entre ellos se destacaba el proyecto mariateguiano socialista-indigenista que aspiraba a la peruanización a través del marxismo eurocéntrico; de hecho, el mariateguismo se consideraba como un *marxismo científico*⁵⁶⁶ latinoamericanizado. Por lo cual, podemos percibir el itinerario del comunismo indígena, que sería del comunismo primitivo (agrario) en fases incaicas al comunismo semi-feudal o feudal en etapas coloniales y en momentos liberal-republicanos, que debería conducir al comunismo científico en periodos mariateguianos.

Al final, se llegó a la tesis de que “la comunidad de indígenas se conserva hasta nuestros días sobreviviendo a la esclavitud del Incanato, y del Coloniaje, y a la servidumbre de la República. Sin embargo, el raigambre de las comunidades

⁵⁶⁴ Hiltzen Hil, *Economía y sociedad tribal: comunismo primitivo, comunismo feudal, asociación voluntaria, experiencias libertarias*, 2015. Véase en <<https://foro.disidencia.info/forum/actualidad/1828-econom%C3%A9a-y-sociedad-tribal-comunismo-primitivo-comunismo-feudal-asociaci%C3%B3n-voluntaria-experiencias-libertarias>>. (Consulta: el día 27 de agosto de 2018).

⁵⁶⁵ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Op. Cit., p.51.

⁵⁶⁶ Víctor Afanasiev, *Fundamentos del Comunismo Científico*, 1966, Moscú, por Juan Nogueira (compilador), p.2. “La teoría del comunismo científico es una ciencia que indica los caminos y medios de exterminio del capitalismo y las leyes de la creación de una sociedad nueva, comunista, y de las condiciones económicas, sociales y espirituales necesarias para el desarrollo multifacético del hombre; una ciencia que estudia la sociedad comunista como organismo social completo y la dirección consciente y bien orientada de los procesos sociales en provecho del hombre.”

indígenas no era resultado de leyes tutelares, sino de la natural cohesión de sus elementos constitutivos materiales, humanos y morales, tramados de vida y tiempo. Dicho en otra palabra, su origen residía en el Ayllu, donde sus costumbres ancestrales cultivadas reverentemente seguían tejiendo la tupida red de sus relaciones económicas, familiares y sociales.”⁵⁶⁷ En este sentido, la memoria del pensamiento filosófico de los incas sobre el comunismo agrario se encuentra indiscutiblemente allí donde exista la comunidad indígena o el Ayllu. En este sentido, la transformación del comunismo indígena no generaba su autodestrucción sino la incorporación de los elementos progresivos a su autodesarrollo, dando lugar al despliegue del matriateguismo, engarzando el marxismo peruanizado y el indigenismo no criollo-mestizo.

5.2. Postimperialismo en Perú: la figura de Mariátegui: marxismo e indigenismo

En opinión de Gustavo Lins Ribeiro, “el postimperialismo es el lado latinoamericano de la moneda donde se encuentra el postcolonialismo”⁵⁶⁸. En este sentido, podemos interpretar que el postimperialismo coincide, en cierto modo, con el postcolonialismo. Y según Javier Pinedo, el poscolonialismo surgió en América Latina “para explicar el lugar político y cultural del continente en el mundo globalizado, y establecer nuevas relaciones con el pensamiento periférico denunciando las formas de colonialismo sobrevivientes”⁵⁶⁹. Según esto, en el terreno iberoamericano, el postimperialismo, a mi entender, investiga los legados colonizados que se mantienen vivos en todo el ámbito indoamericano, concentrándose en el rol sometido del sujeto subalterno tanto en el periodo colonial como en el republicano. Así que el postimperialismo tiene por objetivo fundamental refundar la historia iberoamericana construyendo el latinoamericanismo y eliminando el eurocentrismo.

En el caso de Perú, en la época postimperialista, emergieron varios pensadores

⁵⁶⁷ Ferdinand Cuadros, *Op. Cit.*, p.19.

⁵⁶⁸ Gustavo Lins Ribeiro, *Op. Cit.*, p.172.

⁵⁶⁹ Javier Pinedo, *Apuntes sobre el concepto postcolonialidad: semejanzas y diferencias en su concepción y uso entre los intelectuales indios y latinoamericanistas*, en Revista *Universum*, Vol. 30, N° 1, Editorial Universidad de Talca, Talca (Chile), 2015, p.191.

important ísimos preocupados por la construcción de la nueva peruanidad sobre la base de la realidad peruana. Entre ellos, se destacaba José Carlos Mariátegui. En esta sección me gustará abordar el pensamiento mariateguiano respecto al marxismo e indigenismo vinculándolo con idearios de otros intelectuales como Manuel González Prada y Víctor Raúl Haya de la Torre.

5.2.1. El marxismo de Mariátegui

Siendo uno de los pensadores más prominentes indoamericanos, Mariátegui se caracterizaba por la ruptura del desencuentro entre marxismo e indigenismo. Cabe mencionar que el marxismo mariateguiano no era el marxismo oficial ni ortodoxo sino el marxismo latinoamericanizado o heterodoxo. Por esto, Mariátegui se consideraba no sólo como el marxista sino también como el indigenista. Sin embargo, para algunos intelectuales, Mariátegui no era marxista; y para otros, era marxista occidentalizado. Para indagar la ideología marxista de Mariátegui es necesario identificar previamente su postura marxista-heterodoxa.

En torno a rechazar la clasificación de marxismo para el mariateguismo, diferentes intelectuales tienen percepciones desiguales. Para los apristas como Eugenio Chang-Rodríguez, “Mariátegui no fue un comunista pues nunca aceptó los postulados de la Tercera Internacional y en sus mismos escritos se encontraban partes divergentes con la teoría y la práctica del comunismo ruso”⁵⁷⁰. Y conforme a Juan José Vega, Mariátegui no fue un marxista dado que él “no citaba a Marx ni a Lenin y en cambio, sí a los pensadores idealistas que podrán ser inconciliables con el marxismo, como de Nietzsche”⁵⁷¹.

Estas perspectivas resultan indefendibles. Los idearios que rechazaban la guía vana e irrealista de la Internacional Comunista no significaban ya por eso la desviación del comunismo, sino que eran testimonio de un comunismo que pretendía considerar el problema del socialismo en Perú desde su propia situación. El

⁵⁷⁰ Eugenio Chang-Rodríguez, *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, Ediciones de Andrea, México, D.F., 1957, p.178.

⁵⁷¹ David Sobrevilla, *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*, Universidad de Lima, fondo de Desarrollo Editorial, Lima, 2005, p.46.

comunismo ruso nos mostraba, sin duda ninguna, un ejemplar perfecto de la materialización del marxismo oficial. No obstante, era probable que el comunismo practicado en lugares diferentes fuese divergente e incluso contrario al comunismo ruso. Es decir, la renovación del marxismo ortodoxo no implicaba la denegación completa del mismo sino del desarrollo estratégico. En este caso, el maoísmo sería un paradigma relevante. Y además, en cuanto a la incompatibilidad entre el marxismo y la idea de Nietzsche, Alfonso Ibáñez dio la respuesta contraria: «Mariátegui era un marxista nietzscheano dejándose influenciar por la filosofía de Nietzsche, en su empeño por construir un “socialismo indoamericano”»⁵⁷². Por lo cual, se puede decir que los pensamientos marxistas y nietzscheanos no se comprenden como plenamente inconciliables.

Ahora bien, al confirmar la identificación marxista del mariateguismo, se nos plantea otra pregunta fundamental que sería: ¿cómo definir el pensamiento mariateguiano como el marxismo ortodoxo o heterodoxo? Según Georg Lukács, “en cuestiones marxistas, la ortodoxia se refiere exclusivamente al método. Esa ortodoxia era la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se había descubierto el método de investigación correcto, que ese método no podía continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores”⁵⁷³. En este sentido, se puede comprender que el marxismo ortodoxo defendía totalmente las metodologías aplicadas por Marx y sus seguidores oficialmente fieles, que consistían fundamentalmente en el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Pues así para Raimundo Prado Redondez, «la posición de Mariátegui habría sido en suma claramente ortodoxa (marxista-leninista): habría asumido el “materialismo dialéctico” como el punto de vista de una concepción del mundo y como un criterio metodológico»⁵⁷⁴.

En cambio, para Sobrevilla, obviamente Mariátegui habría adoptado el materialismo como su método esencial del estudio, pero “su materialismo era un

⁵⁷² Alfonso Ibáñez, *Mariátegui: un marxista nietzscheano*, en *Revista Espiral*, Vol. VII, núm. 22, Editorial Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 2001, p.14.

⁵⁷³ Georg Lukács, *¿Qué es el marxismo ortodoxo?* en *Revista Historia y conciencia de clase*, Editorial Grijalbo, México, D.F., 1969, p.2.

⁵⁷⁴ David Sobrevilla, *Op. Cit.*, p.51.

materialismo meramente histórico y no filosófico o dialéctico”⁵⁷⁵. Desde esta perspectiva, el mariateguismo se consideraba como un marxismo heterodoxo. A semejanza suya otros intelectuales lo calificaban de formas diferentes: para Augusto Salazar Bondy, era “un marxismo abierto”; para Aníbal Quijano, “un marxismo indoamericano”; y para Michael Löwy, “un marxismo romántico”⁵⁷⁶, y etc.

Por todo ello, se entiende que el mariateguismo fuera precisamente un pensamiento marxista, pero heterodoxo. Y la heterodoxia de la propuesta mariateguiana consistía esencialmente en sus rasgos antidogmáticos y creativos siguiendo la doctrina soreliana⁵⁷⁷. De hecho, Mariátegui aspiraba a renovar el marxismo de manera latinoamericanizada, oponiéndose a su dogmatismo, y vinculándolo con las realidades indoamericanas y sus tradiciones comunistas.

Hemos visto que en América Latina las ideas socialistas o comunistas emergieron tempranamente y que se consideraba que las teorías marxistas eran la confirmación del comunismo incaico. Gracias al despliegue del positivismo, en los primeros años del siglo XX, el socialismo utópico se transformaba de ensoñación a praxis; es decir, se avanzaba hacia el socialismo contemporáneo construyendo una articulación política con los movimientos sociales. En el caso del Perú, “el movimiento universitario por la Reforma de 1919 se constituía en una nueva fuerza social y política, antioligárquica y con una mirada puesta en la clase obrera y en el socialismo”⁵⁷⁸. De esta manera, la década de los 20 fue el *tiempo dorado* para el marxismo contextualizado en la realidad peruana sobre la base de las aspiraciones socialistas. En este proceso José Carlos Mariátegui llegó a ser el primer intelectual, extendiendo el conocimiento sistemático del marxismo por toda la sociedad peruana. Era el que latinoamericanizaba el marxismo ortodoxo, construyendo un marxismo heterodoxo basado en la cuestión del indio.

⁵⁷⁵ Ibid, p.214.

⁵⁷⁶ Ibid, p.55, 63, 69.

⁵⁷⁷ José Humberto Flores M. *Pensamiento político y social de José Carlos Mariátegui*, Editorial Universidad Don Bosco, San Salvador, 2015, pp.123-124. “Entre las características principales de Sorel, que se podrían asemejar a la propuesta de Mariátegui, podemos mencionar la importancia que le da al antidogmatismo, al antirracionalismo, a la fuerza moral de los revolucionarios, al colectivo como organización con fines, a la pasión y al entusiasmo en la lucha, y al acto creativo.”

⁵⁷⁸ Guillermo Rochabrún, *Batallas por la teoría, en torno a Marx y el Perú*, Editorial IEP, Lima, 2007, p.357.

En cierto modo, Mariátegui coincidía con el marxista boliviano Tristán Marof en torno al diagnóstico de la cuestión indígena que se concretaba en la propiedad de la tierra, la pedagogía, la sociedad y la economía⁵⁷⁹. En cambio, para Mariátegui, también se debían tener en cuenta las circunstancias internacionales considerando las articulaciones sólidas entre los burócratas del Estado peruano y el capitalismo internacional. En *Los siete ensayos en la interpretación de la realidad de Perú*, Mariátegui pretendía reevaluar la realidad de Perú utilizando la doctrina del materialismo histórico marxista, analizando los problemas de los indígenas según “los tres montes” que pesaban sobre los indígenas, que eran: el imperialismo, el feudalismo y el burocratismo capitalista. Desde ahí se podía vislumbrar las tres áreas principales del marxismo mariateguiano, que serían el antiimperialismo, el antifeudalismo y el anti burocratismo-capitalista. Su tesis básica era que “los prejuicios raciales de la burguesía nacional actuaban en un sentido sumamente favorable a la penetración latifundista e imperialista, a la esclavitud del indio y al desarrollo del modo de producción capitalista”⁵⁸⁰.

En el Perú, la República Aristocrática mantenía una vinculación íntima con el imperialismo. Por un lado, las inversiones extranjeras imperialistas predominaban con firmeza, determinando la vitalidad económica del país que dependía en gran medida de las exportaciones de materias primas, minerales y guanos. Por otro lado, la exportación cultural imperialista lograba que los grupos oligárquicos imitasen el modelo francés de civilización, dejando de lado las culturas de sus propios pasados. De esta manera, las huellas del imperialismo enraizaron profundamente en la realidad peruana, rompiendo las estructuras sociales propias. Por eso el imperialismo sería el primer adversario de la revolución mariateguiana. Era muy importante recordar que este modo de vida francés y en general europeo impuso la caracterización de América Latina, como un continente cuya identidad estaba vinculada en su origen al mundo mediterráneo europeo. Esta genealogía era una invitación al abandono de su pasado

⁵⁷⁹ Andrey Schelchkov, *Op. Cit.*, p.13.

⁵⁸⁰ Nayla Pis Diez, *El antiimperialismo y el problema de las razas en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, Debates en el seno de la izquierda latinoamericana*, en Revista *Question*, Vol.1, No.34, Editorial Universidad Nacional de La Plata, Argentina, 2012, p.41.

originario.

El feudalismo, para Mariátegui, se presentaba como el fenómeno del gamonalismo y la servidumbre latifundista. “La expropiación y absorción graduales de la “comunidad” indígena, el sector fundamental del comunismo incaico, por el latifundismo, de un lado lo hundía más en la servidumbre y de otro destruía la institución económica y jurídica que salvaguardaba en parte el espíritu y la materia de su antigua civilización”⁵⁸¹. Con el control de la tierra, los propietarios, tras la revolución de independencia, expropiaban a las comunidades rurales indígenas, ya como elementos republicanos, ultimando el sistema de dominación hispánica. Al atraso económico, había que añadir como efecto del gamonalismo, una profunda corrupción de la vida familiar, cultural y personal de las poblaciones indígenas, sumidas en un clima depresivo y humillante que facilitaba su explotación. Por lo tanto, el gamonalismo era el enemigo central de los planteamientos de Mariátegui. “Obviamente, la creación de la denominada propiedad semi-feudal a partir de los encomenderos, la legislación liberal republicana y finalmente la violenta expansión latifundista, redujeron el número de comunidades indígenas, convirtiendo a muchos indígenas en *peones* o en *yanaconas*. Sin embargo, en muchas haciendas se mantuvieron elementos comunitarios”⁵⁸². En este sentido, el latifundismo no llevó a cabo la ruptura de la tradición socialista, sino que dio lugar a la oportunidad de modernizarla con el marxismo.

El burocratismo, su tercer enemigo, identificaba la estructura del Estado peruano con los siguientes fines: en el campo, proteger el latifundismo de los gamonales con la burocracia militar; y en la costa, con Lima. El burocratismo tenía como finalidad administrar y apropiarse del beneficio de las exportaciones al mundo anglosajón, constituyendo así la defensa fundamental de la explotación del indígena y de la economía minera de dependencia. Por ello, esos tres enemigos, el antifeudalismo, el anticolonialismo y el burocratismo capitalista defendían el régimen capitalista de un

⁵⁸¹ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Op. Cit., pp.62-63. “El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico. Pertenecen a distintas épocas históricas y constituyen disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria en que el hombre se sometía a la naturaleza, y la de Marx y Sorel es una civilización industrial en que la naturaleza se somete a veces al hombre.”

⁵⁸² Gerardo Leibner, Op. Cit., p.45.

modo sistemático, orgánico y cerrado.

En el siglo XIX, el Perú era un país predominantemente agrario. La fuerza motriz de la agricultura en aquellos momentos era el campesinado, y en esta población los indios eran mayoritarios. En este sentido, la cuestión estatal peruana consistía de manera fundamental en la cuestión agraria e indígena. Por eso, Mariátegui ponía en circulación el tópico sustancial del indigenismo. De esta forma, Mariátegui articulaba el indigenismo con el marxismo en torno a la revolución socialista en un país con la población indígena mayoritaria, y por la centralidad de la dimensión agraria lo vinculaba con la tradición comunista incaica del Ayllu. El marxismo coherente con el indigenismo de Mariátegui tuvo una gran resonancia en todo el continente latinoamericano por medio de sus aportaciones indelebles, transformando la doctrina marxista oficial a fin de adaptarla a la realidad peruana, e incluso a la indoamericana. Por ello, el marxismo mariateguiano podrá llamarse un marxismo peruanizado, o un marxismo indoamericanizado.

El pensamiento de Gramsci y Pierro Gobetti permitió que Mariátegui ofreciese los conocimientos socialistas a los subalternos, que en Perú no eran los proletariados industriales, sino los campesinados indígenas. Por ello, en la versión mariateguiana, el problema esencial de la sociedad peruana residía en la cuestión indígena. Sin embargo, Mariátegui sostenía que el conductor del tren de los movimientos revolucionarios debería ser la clase obrera, aunque los sujetos revolucionarios socialistas aludían a todo el proletariado. De esta manera, Mariátegui había concebido “el frente único y unido”⁵⁸³ de la revolución socialista, en general latinoamericana y en particular peruana, articulando la vanguardia obrera con el campesinado y los pueblos indígenas.

De este modo, Mariátegui había puesto en marcha en Perú algo parecido a la propuesta de Gramsci de una hegemonía socialista enlazada con la relevancia ético-cultural de la cuestión indígena. Entonces, para Mariátegui, el marxismo disponía de “una visión socialista que consideraba que la lucha de clases era el motor

⁵⁸³ José Carlos Mariátegui, *El primero de mayo y el frente único*, en *La organización del proletariado*, Comisión Política del Comité Central del Partido Comunista peruano, Ediciones Bandera Roja, Lima, 1967.

de la historia y que reivindicaba revolucionariamente al proletariado. Para complementarlo, el peruano aplicaba las ideas de Georges Sorel que consistían en la superioridad de la clase proletaria frente a la burguesía gracias a su moral, y en el mito revolucionario⁵⁸⁴. Por ello, la propuesta de Mariátegui alcanzaba la categoría radical de un mito político capaz de generar vinculaciones existenciales mayoritarias.

Ahora bien, el marxismo, para Mariátegui, no era una teoría histórica mecanicista, sino un modo de pensar sobre la historia, la actualidad y el futuro de las sociedades, cuya flexibilidad radicaba en dotarse de un modelo infinito de reproducción tanto ideológica como práctica. De hecho, Mariátegui “entendió el marxismo como materialismo histórico concebido como un método de interpretación de la sociedad capitalista y de otras sociedades que combinaban distintos modos de producción, uno de los cuales era el capitalismo”⁵⁸⁵. Por ello, él introdujo el marxismo político de inspiración italiana y cuyo origen era la filosofía de la praxis de Benedetto Croce, rechazando “el economicismo y el determinismo del marxismo tradicional”⁵⁸⁶, superando “las amenazas del excepcionalismo indoamericano y el eurocentrismo”⁵⁸⁷ y reinterpretándolo desde las exigencias del latinoamericanismo. De esta forma, la generosidad teórica de Mariátegui consistía en aplicar de manera adecuada y general el marxismo a la realidad latinoamericana. Y conforme a M. Löwy, si bien Mariátegui no era el primer personaje que aplicaba la teoría de Marx en el Nuevo Mundo, sí era el primero que recreaba el marxismo desde la Indoamérica, lo desarrollaba en y para la Indoamérica.⁵⁸⁸

No cabe duda de que Mariátegui inauguró de manera progresista la interpretación de la realidad del Perú con el marxismo. “Pero considerando que su conocimiento del marxismo tenía vacíos y limitaciones, pensó que podría ser enriquecido con otras doctrinas y filosofías.”⁵⁸⁹ Desde ahí venía forjándose la

⁵⁸⁴ David Sobrevilla, *Op. Cit.*, p.395.

⁵⁸⁵ Ibid, p.394.

⁵⁸⁶ César Ruiz Sanjuán, *Mariátegui y la constitución de un socialismo latinoamericano*, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, Edición UCM, Madrid, 2015, pp.253-269.

⁵⁸⁷ Michel Löwy, *El marxismo en América Latina*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007, p.10.

⁵⁸⁸ Ibid, pp.9-11.

⁵⁸⁹ José Sotomayor Pérez, *Mariátegui y el marxismo*, 2009, p.23. Véase en <<https://www.omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/mariategui-y-el-marxismo.pdf>>. (Consulta: el día 21 de septiembre de 2018).

coherencia entre marxismo e indigenismo en el pensamiento mariateguiano.

5.2.2. El indigenismo de Mariátegui

El indigenismo es una corriente de pensamiento que busca el valor fundamental social, cultural y económico a través de la defensa de lo indígena, sobre todo, en América Latina. En general, se podrá remontar al indigenismo al siglo XVI. Bartolomé de las Casas fue considerado como el primer indigenista que intentó proteger a los indios denunciando la atrocidad de los conquistadores contra los indígenas. Luego de la emancipación las naciones hispanoamericanas empezaron a modernizarse, pero seguían teniendo menos consideración a los nativos. Todo lo cual era semejante a los atropellos de los colonizadores hispanos, y la única diferencia consistía en que en la fase republicana el maltrato a los aborígenes se disfrazaba con ropaje democrático.

En el caso de Perú, durante la época postimperialista, surgieron múltiples indigenistas que intentaban reconstruir la peruanidad, concentrándose en el problema del indio tanto desde perspectivas anarquista, marxista o aprista. Entre ellos se destacaron Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre.

Manuel González Prada, experimentó la transformación radical de su pensamiento desde positivismo al anarquismo. Al principio de su ideología radical, no fijaba su mirada en las realidades indígenas sino en los problemas fundamentales del Estado del Perú, sobre todo al terminar de la Guerra del Guano y el Salitre⁵⁹⁰ (1879-1883). En cierto modo se podrá decir que la limitación conceptual derivada de la educación europea, así como su linaje, le obstaculizaban a la hora de ver la sustancia de la cuestión andina, porque “él mismo era un producto de la sociedad criolla, costera y aristocrática a la que tanto fustigó”⁵⁹¹.

⁵⁹⁰ También conocida como Guerra del Pacífico, estallada entre Chile y los aliados Perú y Bolivia rivalizando los recursos como gusano y el salitre. Se terminó en el fracaso y las pérdidas de terrenos de los aliados.

⁵⁹¹ Jorge Basadre, *Perú, Problema y posibilidad*, Editorial Banco Internacional del Perú, Lima, 1979, pp. 166-170.

En *Nuestros Indios*⁵⁹², escrito en 1904, Prada palpablemente ponía de manifiesto su punto de vista indigenista. Se trataba de una obra importantísima en el estudio del indigenismo peruano, y en ella el autor hizo una investigación fundamental de los fenómenos políticos y sociales intentando aproximarse a la raíz de la cuestión indígena y buscar soluciones eventualmente sustanciales desde un punto de vista anarquista. Al inicio del siglo XX, la mayoría de los indígenas peruanos todavía se encontraban fuera del alcance de la influencia de civilización humana, y estaban cada día más marginados, aun cuando unos habían llegado a la clase gobernante (los hacendados, pero muy pocos). Este fenómeno extremadamente injusto fue llamado ficticiamente como la armonía de la sociedad y la naturaleza de los indios.

Prada fustigaba severamente este servilismo y la dominación blanca, comparándola a “las hormigas que domestican pulgones para ordeñarlos”⁵⁹³, y delatando profunda y vívidamente las circunstancias trágicas de los indígenas. A fin de controlar las voces refractarias de la clase gobernante propondría unas medidas políticas en beneficio de los indios, por lo menos aparentemente. Sin embargo, el gobierno conocía bien la situación del Estado, y los latifundistas y hacendados o gamonales no aceptaron ninguna porque ellos sabían que “ningún mal les resultaría de no cumplirlas”. Mientras los blancos dominantes y los gamonalistas disponían de las mismas ventajas, explotando a los indígenas como productores agrarios. Esta realidad fría y sangrienta obligó a Prada a reflexionar sobre lo que había provocado la cuestión indígena.

Entonces, ¿en qué residía esencialmente la cuestión indígena? Algunos liberales pugnaban por orientar la contestación hacia el analfabetismo. En cuanto a esa visión eurocéntrica Prada dio un contraataque efectivo: los hijos de algunos terratenientes fueron a Europa, el viejo mundo civilizado e ilustrado, desde muy niños a formarse aceptando instrucciones avanzadas y superiores. ¿Mas qué pasó al volver a sus haciendas? Irónicamente estos denominados intelectuales trataban de una forma más inhumana y violenta a los indígenas, aun más que sus padres. Esta certeza significó

⁵⁹² Publicada en *Horas de lucha*, primer edición, Lima, 1908.

⁵⁹³ Ibid, p.336.

una bofetada sonora para los liberales. Por consiguiente, le permitió a Prada llegar a una conclusión: la cuestión indígena no era solamente un rompecabezas pedagógico.

Además de negar la relevancia del analfabetismo en la cuestión indígena, Prada pensaba que este problema iba más allá de la categoría de raza. “Efectivamente, no hay acción generosa que no pueda ser realizada por algún negro ni por algún amarillo, como no hay acto infame que no pueda ser cometido por algún blanco”⁵⁹⁴. Una y otra vez, la historia testificaba que las prosperidades europeas ocultaban actos incívicos de barbarie. Prada esbozaba la perspectiva de que, más que una cuestión de educación y étnia, el indigenismo también requería una transformación primordialmente social y económica. No era prudente esperar o aspirar a la humanización de la clase gobernante, sino reconocer que los indígenas mismos abordarían sus problemas, usando la violencia contra la violencia. En este sentido, *Nuestros Indios* era un llamamiento contra la opresión de los explotadores dominantes y latifundistas, capitalistas y feudales. Empero, la alternativa de Prada no determinó las rutas hacia la práctica sino que señalaba espiritual y conceptualmente el rumbo de la lucha armada. Dado que para Prada, “el verdadero Perú estaba compuesto fundamentalmente por indios no por criollos”⁵⁹⁵.

Bajo la doctrina de Prada, los indios empezaban a ser el sujeto revolucionario de la sociedad peruana. De esta forma, la propuesta indigenista de Prada venía forjándose contra el clericalismo, centralismo y militarismo. En general, el anarquista Manuel González Prada era “el sincero defensor del indio que denunció enérgicamente la situación deplorable. [...] La causa indígena era inseparable del problema nacional en su conjunto, señalando valientemente que a los hombres públicos les convenía e interesaba prolongar la ignorancia y la esclavitud de los indios”.⁵⁹⁶ En este sentido, podemos vislumbrar que Prada había esbozado la solución del problema del indio a nivel nacional no con el marxismo sino con el anarquismo dado que él no llegó a ser un marxista. De todas maneras, Prada afirmó que en el Perú de su época “sólo con la

⁵⁹⁴ Ibid, p.341.

⁵⁹⁵ Manuel González Prada, *Obras completas*, Tomo I, Editorial Cope, Lima, 1985, p.89.

⁵⁹⁶ José Sotomayor Pérez, *Op. Cit.*, p.23.

victoria de la revolución las masas explotadas obtendrían su liberación”⁵⁹⁷.

En efecto, los planteamientos gonzalezpradianos habrían dejado influencias importantes a Mariátegui en torno a su formación indigenista. Sin embargo, Prada “precisaba que el problema básico del Perú era moral. Ya que la crisis peruana tenía un origen moral, había que lograr la recuperación mediante la regeneración también moral del cuerpo enfermo”⁵⁹⁸. Por lo cual, Prada afirmó que la solución del problema del indio radicaba en la construcción del anarquismo. Esto ponía en evidencia la falta de coincidencia entre el proyecto indigenista pradiano y el mariateguiano.

Para Mariátegui, “el problema del indio no es una cuestión administrativa, ni jurídica, ni eclesiástica, ni educativa, ni cultural, ni moral o que se gestara en la dualidad o pluralidad de razas, sino que se trataba de un problema económico-social”⁵⁹⁹. Indudablemente esta visión provenía del materialismo histórico de la teoría marxista dado que en ella la economía determinaba con antemano la superestructura. Por eso, Mariátegui planteó la vinculación de su indigenismo con el marxismo. Tras investigar las herencias coloniales vividas en la República, Mariátegui criticaba agudamente estas realidades, reflexionando que Perú todavía se encontraba en una sociedad semifeudal mantenía explotaciones inhumanas.

En una sociedad políticamente semifeudal y económicamente semicolonial, la cuestión agraria era vital para el porvenir nacional, y no se podría arreglar sin transformar el campesinado. En la coyuntura del Perú, los indígenas eran los campesinos. Por esta razón, la cuestión agraria se convirtió en la cuestión indígena, el punto focal del indigenismo de Mariátegui. Siendo el organismo cardinal de producción, la tierra se elevaba al prerrequisito del planteamiento indigenista. Como dijo Valcárcel, “la tierra era la madre común: de sus entrañas no sólo salían los frutos alimenticios, sino el hombre mismo”⁶⁰⁰. Por ello Mariátegui señaló que la cuestión del indio consistía en el problema de la tierra, sintetizando que “la cuestión indígena arrancaba de la economía (peruana) y tenía sus raíces en el régimen de propiedad de

⁵⁹⁷ Ibid, p.24.

⁵⁹⁸ David Sobrevilla, *Op. Cit.*, p.223.

⁵⁹⁹ Ibid, p.308.

⁶⁰⁰ Luis Eduardo Valcárcel, *Del Ayllu al Imperio, la evolución político-social en el antiguo Perú y otros estudios*, Editorial Garcilaso, Lima, 1925, p.166.

la tierra”⁶⁰¹.

Antes de Mariátegui hubo numerosos indigenistas, tales como José Eulogio Garrido, Castro Pozo y Manuel González Prada, que pretendieron solucionar la cuestión agraria indígena aspirando a la alteración o reforma de los sistemas políticos sin resultado. Todo se haría en vano si no se tocaba la raíz fundamental del gamonalismo del Perú. Los gamonales defendían el sistema agrario vigente, y también eran socios que compartían las ganancias con los estratos dominantes blancos y con los capitalistas extranjeros. Todo ello, para Mariátegui, significaba que la reforma ya no servía para encontrar el quid de la sociedad peruana muy enferma.

En este sentido, para Mariátegui, la revolución era la manera única y efectiva para resolver esencialmente la cuestión indígena. Tocante a una revolución profunda y extensa era preciso concebir las fuerzas adecuadas y los dirigentes apropiados. Para Mariátegui la senda de la revolución indigenista peruana residía en el socialismo al estilo típico peruano. Al volver del exilio al Perú, reflexionando fundamentalmente sobre la realidad andina, Mariátegui decidió transformar “el economicismo y el determinismo del marxismo tradicional”⁶⁰² para adaptarlo al caso específico del Perú. De hecho, lo que esbozaba Mariátegui era el indigenismo revolucionario contra el indigenismo cultural o el incaísmo.

Los indígenas habrían compartido una tradición comunista en el Imperio Inca, que consistía en un colectivismo de producción agrícola, pues la comunidad aborígen era una sociedad comunitaria. Con el objetivo de diferenciar a Perú de otros Estados jóvenes latinoamericanos por su fondo histórico, se construyó el incaísmo destinado a refundar al país sobre la base del comunismo incaico. Desde ahí el mito incaico venía recuperándose a fin de forjar una nueva interpretación del tópico indígena. Por el influjo de este mito, Mariátegui se planteaba que el socialismo alimentaría las fuerzas de los indígenas. Sin embargo, no pretendía ni siquiera soñar con restaurar el florecimiento de los incas, sino solo recuperar esa tradición colectiva comunista. Mariátegui rechazaba el incaísmo restauracionista considerando que “el pasado era

⁶⁰¹ José Carlos Mariátegui, *Mariátegui total*, Tomo I, Editorial Amauta, Lima, 1994, p.17.

⁶⁰² César Ruiz Sanjuán, *Mariátegui y la constitución de un socialismo latinoamericano*, Op. Cit., pp.253-269.

elevante como una raíz, pero no como un programa”⁶⁰³.

En cierto sentido los jesuitas habían coincidido curiosamente con Mariátegui en el aprovechamiento de la tradición productiva colectivista indígena, y su propuesta se nutría de las experiencias de los jesuitas. Los jesuitas crearon la Reducción, un nuevo sistema de gobierno autónoma con la aspiración de promover una fundación permanente para los indígenas. Como el impulso de las fundaciones procedía de un general militante, la Reducción tenía una dimensión militar, de modo que los jesuitas mantenían una obediencia ciega acompañada de una jerarquía militarizada. Los jesuitas construyeron una frontera militarizada contra los portugueses, protegiendo a los guaraníes. Así que los guaraníes tenían obligaciones de pagar impuestos y formar milicias. En este sentido, la colonización de los jesuitas se desplegó mucho más militarizada. La Reducción en América era similar al Kibutz comunista de los judíos, que era una sociedad autosuficiente, económicamente comunista. Por consiguiente, la Reducción era más civilizada que en la época de conquista. Por ende, Mariátegui reconoció que “el vasto experimento de los jesuitas en el Paraguay, donde tan hábilmente aprovecharon y explotaron la tendencia natural de los indígenas al comunismo.”⁶⁰⁴ Fue así como “el régimen medioeval, teórica y prácticamente, conciliaba la propiedad feudal con la propiedad comunitaria”⁶⁰⁵. Pues bien, el mito del comunismo agrario del indio le permitía a Mariátegui seguir profundizando en su reflexión sobre el socialismo con más certeza tanto en la parte de la ideología como en la praxis. Y la fuerza mitológica le dio el enfoque no divergente con lo que hizo el gran descubridor Cristóbal Colón⁶⁰⁶.

El indigenismo mariateguiano se encargaba de dos misiones fundamentales que eran, por un lado, luchar contra el imperialismo; y por el otro, luchar a favor del marxismo peruanizado. Y además, en torno a la dirigencia de las fuerzas indígenas Mariátegui propuso unir la clase obrera con el campesinado autóctono en *el frente*

⁶⁰³ Gerardo Leibner, *Op. Cit.*, p.119.

⁶⁰⁴ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *Op. Cit.*, p.9.

⁶⁰⁵ *Ibid*, p.50.

⁶⁰⁶ Alfonso Reyes Ochoa, *obras completas XI (Última Thule)*, México, FCE, 1986, pp 40-46. Con el aumento de conocimientos de mitos, Colón empezó a viajar, y todo eso provocaría casualmente el descubrimiento del Nuevo Mundo y el avance humano. En cierto modo, podemos concluir que los mitos, más o menos, venían convirtiéndose en las iniciativas que nutrían las esperanzas.

único confirmando el rol vanguardista de los proletariados en las luchas socialistas. Sin embargo, la carencia de un liderazgo fuerte y efectivo bloqueó a largo plazo su conciencia revolucionaria. Entonces, se vio imprescindible la fundación del organismo dirigente de la revolución marxista-indigenista. Este sería el Partido Socialista Peruano (PSP), fundado en 1928 y que vendría a denominarse el Partido Comunista Peruano tras la muerte del fundador.

Sin embargo, la fundación del PSP marcó públicamente la divergencia entre Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre en torno a la dirigencia y las fuerzas esenciales de la revolución indigenista. Entonces, las posteriores polémicas se concentraron en determinar el rol vanguardista indígena y confirmar quién podría ser el líder del frente único (PSP o APRA) en las luchas antiimperialistas. En cierto modo, las culturas y costumbres de distintas comunidades indígenas habían producido influjos diametralmente contrapuestos. Para Haya, la existencia permanente del Ayllu era el testimonio irrefutable de su planteamiento anarquista. Mientras tanto, el mismo Ayllu otorgaba razones incontrovertibles a Mariátegui para proyectar la planificación socialista, puesto que, en general, “la imagen del Tahuantinsuyu era considerada como un estado con características comunistas o socialistas basado en el Ayllu como su célula social.”⁶⁰⁷ Pese a ello, Mariátegui y Haya de la Torre «compartían la tesis del carácter “comunista agrario” de la sociedad incaica, de la cual procedía la “comunidad indígena”, como elemento superviviente de ese “comunismo incaico”»⁶⁰⁸.

Hasta aquí podemos comprender que el mariateguismo responde con certeza al marxismo, pero no al marxismo ortodoxo sino heterodoxo. Por tal motivo, Mariátegui desplegaba, tanto en Perú como en América Latina, la vinculación entre marxismo e indigenismo a fin de buscar la solución efectiva del problema indígena. Sin embargo, algunos intelectuales como Semionov y Shulgovski confirmaban el rol importante de Mariátegui en la fundación del Partido Comunista de Perú, pero mantenían «opiniones liberales sobre el problema indígena, negándose a considerarlo como una “cuestión

⁶⁰⁷ Gerardo Leibner, *Op. Cit.*, p.109.

⁶⁰⁸ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *Op. Cit.*, p. LXXXIII.

nacional”, resistiéndose a la formación del partido del proletariado»⁶⁰⁹. Es decir, identificaban a Mariátegui como un marxista, pero rechazaban el tema sustancial del indigenismo. En cuanto a estas perspectivas, los proyectos anarquistas de González Prada y el populista de Haya de la Torre podrán ofrecer testimonios contrarios acerca de la cuestión indígena.

Para Sobrevilla, Prada fue el indigenista que ofreció “la primera reflexión de conjunto sobre la realidad nacional peruana”⁶¹⁰. De hecho, Prada inauguró la interpretación oficial del problema indígena como cuestión nacional. Ciertamente la coincidencia fundamental entre el proyecto de Prada y el de Mariátegui consistió en “su versión del Perú como un país indígena y en la solución del problema del indio como algo básicamente económico”⁶¹¹. Sin embargo, Prada aspiraba a una solución anarquista del problema del indio. Y José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre heredaban críticamente la empresa indigenista de Prada pero le ofrecieron diferentes interpretaciones y llevaron a cabo distintos planteamientos para resolver la cuestión indígena. Uno hacia el marxismo heterodoxo y otro, hacia el aprismo (socialismo agrario o populismo).

A la luz de Luis Alberto Sánchez, “Mariátegui rompió con Haya, por razones estéticas, estilísticas y psicológicas, principalmente debido a la presión de su entorno, fundando luego el PSP como una especie de APRA sin dirección aprista”⁶¹². En realidad, no existía una disputa esencial entre ellos dos. Haya había formulado la tesis poco antes de Mariátegui, y proponía una solución del problema indígena o campesino que consistía en eliminar el feudalismo de tal modo que revertiera la tierra a la comunidad. Y para Mariátegui, “el nuevo planteamiento (de la construcción de la peruanidad) consistía en identificar el problema indígena en el problema de la tierra”⁶¹³. Además, ellos dos mantenían la misma actitud contra el Komintern, que se caracterizaba por el dogmatismo del marxismo oficial.

⁶⁰⁹ José Aricó, *La hipótesis de justo, Escritos sobre el socialismo en América Latina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1999, p.87.

⁶¹⁰ David Sobrevilla, *Op. Cit.*, p.219.

⁶¹¹ Ibid, p.412.

⁶¹² Ibid, p.41.

⁶¹³ Francisco José López Alfonso (Ed), *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, Edición Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, Alicante, 1995, p.119.

En cierto modo, el indigenismo de Mariátegui coincidía con el proyecto aprista en el sentido del itinerario antiimperialista. El indigenismo, para Haya, consistía en la emancipación completa tanto desde el punto de vista social como en el económico. No obstante, la cuestión indígena disponía de menos gravedad en el pensamiento de Haya que en el de Mariátegui. La competencia engendró una ruptura significativa de la relación entre los mariateguianos y los discipulos apristas.

Los divergentes corrientes indigenistas compartían el mismo propósito de legitimar los discursos indígenas y de abordar los problemas de indios⁶¹⁴. La construcción de los imaginarios nacionales acentuaba la integración de los indios como problema específico de América Latina. El indigenismo contemporáneo acometía la tarea de modernizar a los indígenas marginados observando sus culturas, historias, situaciones actuales y manteniendo el vínculo con la sociedad civilizada. Sin embargo, “los indigenistas eran, por definición, no indios”⁶¹⁵. Según Darío Roberto Choque Canqui, «el indigenismo era una corriente y estrategia pensada para el indígena por un sujeto que no era indígena», es decir, otro sujeto diferente, tomaba las decisiones sobre uno mismo»⁶¹⁶. Con este argumento, se fue forjando el indianismo elaborado por los indigenistas indígenas. El proyecto de Álvaro García Linera sería un ejemplo de transición. Aunque él no es indígena, desde luego ha servido al proyecto de Evo Morales.

Los siete ensayos dejaría espacios a los posteriores intelectuales para comprender las realidades de su propio Estado. Todo eso alentaría la crítica acerca del marxismo ortodoxo con la finalidad de refundar el socialismo heterodoxo. Por ello Mariátegui se consideraba como el primer marxista auténtico capaz de dar una interpretación peculiar del Perú sobre el marxismo oficial eurocéntrico. Las doctrinas mariateguianas provienen de Prada y parecen más factibles en la práctica. Sin embargo, su muerte prematura habría causado enormes pérdidas tanto en el avance del socialismo latinoamericanizado como en el sendero antiimperialista. En todo este

⁶¹⁴ Manuel Andrés García, *Indigenismo, Izquierda, Indio. Perú, 1900-1930*, Editorial Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla, 2010, p.18.

⁶¹⁵ Gerardo Leibner, *Op. Cit.*, p.99. “Se trataban de intelectuales criollos o mestizos, que hablaban y escribían en castellano y participaban en un discurso político en la escena nacional con sus rebeliones.”

⁶¹⁶ Odin Ávila Rojas, *Op. Cit.*, p.194.

campo, Mariátegui destruyó el desencuentro entre el marxismo y el indigenismo articulándolos con la cuenta indígena sobre la base de las realidades peruanas.

5.3. Sendero Luminoso de Abimael Guzmán: la irrupción de la lucha armada terrorista

A medida que se desarrollaban los movimientos indigenista-marxistas, venía recuperándose el rol estelar de los subalternos indígenas en la vida cotidiana del Estado. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, y operando con la finalidad de refundar el Estado por medio del ultra-maoísmo, algunos izquierdistas implementaron nuevas violencias políticas inclinándose hacia el ultraradicalismo. Entre ellos se debería mencionar el Sendero Luminoso: el movimiento de Abimael Guzmán que se encaminó hacia el terrorismo.

El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso, conocido como Sendero Luminoso (en adelante SL), fue una agrupación ultraizquierdista peruana concentrada en tomar el poder a través del despliegue de la *guerra popular* y la lucha armada. Se trataba de un grupo marxista-leninista, sobre todo maoísta⁶¹⁷, dirigido por Abimael Guzmán Reynoso, que ascendió formalmente a la arena política nacional al inicio de la década ochenta en el Departamento de Ayacucho y, que fue asfixiado en los años noventa por sus sanguinarios comportamientos terroristas.

5.3.1. El contexto del surgimiento del movimiento senderista

En la era postimperialista, el Partido Socialista del Perú fundado por Mariátegui en 1928 dio origen a la configuración ciertamente formal del izquierdismo peruano. Su partido se habría convertido en el Partido Comunista del Perú (PCP) en la década de 1930 cuando creció aceleradamente. En mediados de la década de 1930 se

⁶¹⁷ Iván Hinojosa, *Sobre parientes pobres y nuevos ricos: las relaciones entre Sendero Luminoso y la izquierda radical peruana*, en Steve J. Stern (editor), *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*, Editorial IEP/UNSC, Lima, 1999 p.78. Siendo simpatizantes maoístas, con otros izquierdistas SL “compartía una similar caracterización de la sociedad peruana (semifeudal) y del gobierno militar valasquista (fascista), una gran desconfianza en la Unión Soviética (el socialimperialismo) y, una enorme esperanza en la vía china (la guerra popular prolongada del campo a la ciudad) como modelo de revolución para el Perú.”

estableció un Comité local en la provincia de Huanta y desde allí el Departamento de Ayacucho devino el cogollo de los movimientos izquierdistas nacionales. Mientras tanto, las movilizaciones izquierdas internacionales experimentaban un acontecimiento importantísimo, que consistió en la ruptura ideológica completa entre China y la URSS en torno a la disputa sobre el modelo del desarrollo del socialismo. Desde aquel entonces, en el ámbito universal, el izquierdismo se había separado entre el sector pro soviético y el sector pro chino. A partir de 1960, PCP se diferenció en dos partes: PCP-Unidad y PCP-Bandera Roja⁶¹⁸. Este último, el grupo maoísta, sufrió varias divisiones. En 1963, Gonzalo fundó en la provincia de Huamanga la *Fracción Roja*, formación que inauguró la polémica entre Abimael Guzmán y Saturnino Paredes acerca del liderazgo superior. Esta controversia interna desintegraba el PCP-BR dando lugar a Patria Roja y Sendero Luminoso. El PCP-SL se forjaba, a finales de la década de 1960, “al margen de los partidos tradicionales peruanos, surgiendo para oponerse a los cambios promovidos por los nacionalistas-militaristas que formaban el gobierno de Juan Velasco Alvarado y Francisco Morales Bermúdez”⁶¹⁹.

La materialización del gobierno militarista de 1968 a 1980 hizo que los extremistas del izquierdismo confirmaran el papel sustancial de las fuerzas militares. De este modo, el maoísmo, caracterizado por su teoría de que *el poder nació del fusil*, fue adoptado de manera inmediata. Al mismo tiempo, se habían determinado dos principios para tomar el poder: luchas armadas y el liderazgo de los partidos de izquierda en los movimientos sociales. Sin embargo, lo que diferenciaba a SL de otros bloques maoístas no radicaba en su creencia firme en ambas dimensiones mencionadas, sino en su denegación del otro eje central del pensamiento de Mao: *luchar con todas las fuerzas que se pudieran unir*. Por eso, “SL rechazaba el efecto contaminante de la política de coalición con otras fuerzas izquierdistas y se aisló a sí

⁶¹⁸ Carlos Iván Degregori, *El surgimiento de Sendero Luminoso, Ayacucho 1969-1979, del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada*, 3a, ed, Editorial IEP, Lima, 2010, p.146. “El PCP-Unidad conservó la casi totalidad del trabajo sindical, urbano y minero; en el PCP-Bandera Roja quedó poco más de la mitad de la militancia y prácticamente todo el trabajo campesino.”

⁶¹⁹ Shyrley Tatiana Peña Aymara, *La identidad cultural de Sendero Luminoso y la represión de los Estados Unidos durante el gobierno de Alberto Fujimori (1990-2000)*, trabajo de conclusión de ILAESP de Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA), Foz de Iguazú, Brasil, 2005, p.79.

mismo de la ola de movilizaciones”⁶²⁰. En este sentido, se puede decir que los movimientos radicalistas de las décadas de 1960 y 1970 pusieron de manifiesto que “la variante peruana de la izquierda latinoamericana era inusual: no solamente por sus dimensiones y su impacto sobre la cultura política (la creación de un sentido común disidente), sino también por la fuerte influencia del maoísmo”⁶²¹.

En cierto modo, la fundación del SL no era eventual sino el resultado de aglomeración de factores históricos. Durante la primera mitad del siglo XX, en el Perú existieron tres elementos políticos fundamentales: capitalistas extranjeros, oligarcas y terratenientes nacionales, como “los tres montes” encima del pueblo peruano que agudamente fustigaba Mariátegui. Con el desarrollo del capitalismo y la extensión de la industrialización, tales fuerzas cooperaban mutuamente para reprimir los movimientos populares a favor de sus utilidades integrales. El simulacro de democracia no llevaba a cabo la paz sino que agravaba las contradicciones sociales. Imperaban de nuevo las anexiones de tierras, y en gran parte los andinos perdían otra vez sus tierras y se hacían más miserables. En aquella era postimperialista peruana, usualmente se hallaba un desequilibrio económico entre la zona litoral y la andina por razones de la geografía, la política y la inversión, entre otras. De este modo, la ciudad y el campo eran dos mundos bien distintos en cuanto al desarrollo económico y social: uno civilizado y uno bárbaro; uno avanzado y el otro atrasado. Además, el gobierno de Lima era preferentemente centralista, las políticas beneficiaban en gran medida a las regiones urbanas, y los lugares rurales apenas percibían influencias del gobierno. Esto intensificaba la marginalidad del campesinado de la zona andina.

A medida que crecía la globalización, el mercado de Perú incorporaba sin opción al sistema económico capitalista, lo cual ocasionó la emergencia del mercado laboral. Y esta necesidad irresistible suscitó en gran parte el desplazamiento de la mano de obra desde las comunidades andinas hacia los centros urbanos. Bajo este contexto, el mercado se convirtió en el nexos fundamental entre ambas partes. Asimismo, las materias primas de la región andina también se acumulaban en los mercados de las

⁶²⁰ Steve J. Stern (editor), *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*, Op. Cit., p.35.

⁶²¹ Ibid, p.34.

urbes. Este doble tipo de saqueo para los andinos exacerbaba indudablemente la polarización. Por tal motivo, se reprodujeron constantemente insurgencias y rebeliones campesinas contra los gobernantes limeños. Por ello, algunos militares astutos tomaron el poder en nombre de “un Salvador”, aprovechando las revueltas y ignorancias de las masas. Más adelante, estos salvadores se volvían tiranos, y las masas se levantaban contra el régimen dictatorial y lo derrocaban. Esta trayectoria histórica surge permanentemente, alternando entre la democracia y el autoritarismo. Este entorno nacional suministró un suelo bien fértil a la fundación del Sendero Luminoso.

Para el maoísta, la miseria y el atraso preparan la cuna de una revolución. Por tal motivo SL construyó su matriz en Ayacucho. Por un lado, el sector ayacuchano era una zona montañosa con una población escasa y dispersa, y una alta tasa de analfabetismo⁶²²; por el otro, Abimael Guzmán inició su revolución senderista organizando movimientos universitarios. Al final de la década de 1960, la universidad era el lugar vanguardista de las luchas en contra de la militarización gubernamental. Entre ellos, cabe mencionar la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) en la que Gonzalo comenzaba a proyectar campañas de agitación entre las bases de maestros y estudiantes, criticando ferozmente las desigualdades y las injusticias pedagógicas y otros fenómenos sociales, económicas y políticas del país. Al comienzo, los alumnos universitarios jóvenes formaron parte esencial de las fuerzas senderistas.

De hecho, en este período, la lucha de SL todavía no llegaba a la revolución armada sino que giraba alrededor de la formación ideológica. Sin embargo, el llamado radicalismo del SL no participaba en los movimientos izquierdistas en contra del despotismo del gobierno militarista durante los años setenta. Esa década, en cierto modo, se caracterizaba por incorporación de nuevos actores sociales transformando la política tradicional en “una política de acción, de trabajo prolongado en los sectores

⁶²² Norberto Ceresole (compilador), *Perú: Sendero Luminoso, Ejército y Democracia*, Editorial El Dorado, Madrid, 1987, pp.171-173. Este analfabetismo existe tanto en las urbanas como en los campos, en todo el Estado, solamente superado por su vecino Apurímac.

populares con el fin de conseguir organización y respuesta por parte de las masas”⁶²³. No obstante, SL «continuaba encerrado en su propia “aventura del pensamiento” y de espaldas a esas acciones. Era tal su lejanía y tan escasa su presencia en el movimiento de masas que ni siquiera fueron perseguidos»⁶²⁴.

En efecto, esto no implicaba que SL hubiera prescindido del movimiento popular. Puesto que en la década de los setenta el debilitamiento de los izquierdistas tradicionales llevó a Gonzalo a percibir que la revolución violenta era la única vía para tomar el poder. El punto de bifurcación de SL emergió en 1980, cuando llegó a la culminación de la política izquierdista por medio de la ejecución de violencias terroristas. Por su lado, “la variante no senderista, fuertemente involucrada en las movilizaciones que terminaron con el gobierno militar a finales de los setentas y en la política de alianzas electorales y bases sociales movilizadas de los ochentas, constituía una culminación alternativa dentro de la política opositora”⁶²⁵.

5.3.2. Tácticas de SL o el “pensamiento Gonzalo”

Conforme a Eduardo Ibarra, “sin interpretación no hay transformación, sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario y sin pensamiento de Mariátegui no hay revolución en el Perú”⁶²⁶. Ciertamente tiene razón. Sin embargo, el “pensamiento Gonzalo”, y no el mariateguiano, llegó a ser el ideario dominante de la revolución senderista. En este llamado *pensamiento Gonzalo* “se tomaba de Marx la premisa de lucha de clases; de Lenin la propuesta de clandestinidad del partido; y de Mao la guerra popular que debía ir del campo a la ciudad”⁶²⁷. Pues así el senderismo se definía como el simpatizante fiel del marxismo heterodoxo, afirmando que el mismo SL “se basaba en el marxismo-leninismo-maoísta, pensamiento Gonzalo, principalmente “pensamiento Gonzalo”, esto es en la ideología del proletariado”⁶²⁸.

⁶²³ Manuel Luis Valenzuela Marroquín, *El teatro de la guerra, la violencia política de Sendero Luminoso a través de su teatro*, Editorial Arteidea, Lima, 2009, p.41.

⁶²⁴ Iván Hinojosa, *Op. Cit.*, p.85.

⁶²⁵ Steve J. Stern (editor), *Op. Cit.*, p.258.

⁶²⁶ Eduardo Ibarra, *El pez fuera del agua, Crítica al ultraizquierdismo gonzaliano*, Editorial E.I.R.L., Lima, 2010, p.62.

⁶²⁷ Manuel Luis Valenzuela Marroquín, *Op. Cit.*, p.45.

⁶²⁸ Abimaer Guzmán, *Guerra popular en el Perú, El pensamiento Gonzalo*, editor Luis Arce Borja, Editorial

En este sentido, se contemplaba explícitamente la autorreferencialidad del programa senderista.

En cierto modo, el pensamiento maoísta constituía la tercera etapa del desarrollo del marxismo luego de Marx y Lenin por sus aportaciones destacadas en torno al avance del socialismo en el ámbito global. Por ello, el pensamiento Gonzalo, autovinculado con el maoísmo, se proclamaba la cuarta etapa del marxismo. En realidad, el senderismo andaba más allá del maoísmo en torno a la radicalización de las violencias configurando un clima terrorífico tanto para el gobierno totalitario como para las clases populares. De este modo, SL se apropiaba del mito de la violencia mediante la tergiversación del marxismo, leninismo y sobre todo, maoísmo. Por lo cual, algunos intelectuales como Eduardo Ibarra identificaban “la línea política aplicada por el jefe senderista como una línea oportunista de izquierda puesto que precisamente de este hecho se derivó el fracaso de su estrategia militar”⁶²⁹.

Sabido es que Mariátegui dio origen a la peruanización del marxismo sobre la base del análisis perspicaz de las realidades peruanas. Desde esta perspectiva, si hay de definir la tercera etapa del marxismo en el caso de Perú, el mariateguismo sería la mejor opción. Empero, el senderismo no lo tomaba como guía ideológica de su revolución comunista sino que lo excluyó. En realidad, “en 1965 la militancia del PCP alcanzó la grandiosa victoria retomando el pensamiento mariateguiano, y en 1969 lo establecieron como la piedra angular de la Base de Unidad Partidaria (BUP)”⁶³⁰. Dicho en otra palabra, al comienzo el senderismo no renegó el mariateguismo. Entonces, se nos plantea una pregunta: ¿por qué Gonzalo prefería un pensamiento chinizado del marxismo a uno latinoamericanizado? A mi entender, todo eso se explica por el egotismo, oportunismo y pragmatismo de los senderistas.

Obviamente el maoísmo y el mariateguismo son dos ejemplares exitosos de heterogeneización del marxismo. Sus posibles diferenciaciones consistían en que, por un lado, el maoísmo, desarrollado durante las épocas de guerras permanentes, llevó a cabo la toma del poder; por el otro, el mariateguismo, fundado en eras pacíficas, no

Bruxelles, Bruselas, 1989, p.369.

⁶²⁹ Eduardo Ibarra, *Op. Cit.*, p.64.

⁶³⁰ *Ibid*, p.61.

llegó al poder. Por ello, se puede percibir que la bandera maoísta del “pensamiento Gonzalo” no procedía de su reconocimiento completo del maoísmo ni del culto a Mao, sino de su ambición del poder. Con la finalidad de realizar este objetivo, la forma pacífica sería un proceso largo e inaceptable, por lo que la forma violenta y hasta terrorista sería la opción de Gonzalo. De esta manera, desde 1980 SL excluyó el pensamiento mariateguiano y lo sustituyó por el gonzaliano. Por supuesto, el “pensamiento Gonzalo” “negaba un papel protagónico a los actores sociales y se reafirmaba en que el partido lo decidía todo; negaba el predominio de la política y afirmaba que la violencia era la esencia de la revolución y la guerra era la tarea principal”⁶³¹.

Cuando pensó que tenía preparada la teoría, “en el día 17 de mayo de 1980, Gonzalo declaró la guerra al Estado peruano quemando urnas en Chuschi en vísperas de las primeras elecciones democráticas luego de trece años de dictadura militarista”⁶³². Desde allí SL comenzó sus actividades revolucionarias contra el gobierno limeño centralista. Entonces, “se hizo cada vez más evidente el terrorismo de SL y su adopción cuasi celebratoria de hechos de sangre violentos, como formas de purificación y heroísmo”⁶³³. Puesto que bajo la dirección del dictamen maoísta había llamado “rodear la ciudad desde el campo”⁶³⁴, los senderistas abordaron las luchas en las urbes desde 1980 hasta 1983. Deseaban comprender mejor las circunstancias urbanas y acumular las experimentaciones de lucha armada cuando golpeaban el núcleo de las poblaciones hostiles, todo ello buscando asentar las bases de un mayor apoyo para tomar el poder en el futuro.

Cuando las fuerzas senderistas se trasladaron a las zonas rurales desplegaron de manera clandestina la guerrilla. Para ello, SL venía convirtiéndose en “una organización político-militar secreta y vertical, en la que los subordinados se

⁶³¹ Carlos Iván Degregori, *Op. Cit.*, p.182.

⁶³² Ponciano del Pino, Caroline Yezer (editores), *Las formas del recuerdo, etnografías de la violencia política en el Perú*, Fondo Editorial, Lima, 2013, p.105.

⁶³³ Steve J. Stern (editor), *Op. Cit.*, p.18.

⁶³⁴ Mao Tse-tung, *Obras escogidas*, Tomo V, *Op. Cit.*, pp.355-365. “Según el maoísmo, las fuerzas reaccionarias en las ciudades eran más poderosas que en los campos, para un grupo político recientemente nacido contra el militarismo las zonas rurales eran refugios ideales. Adicionalmente, en las regiones marginadas se hallaba la columna vertebral de la revolución, las masas, con mayor cantidad y conciencia fundamentalmente revolucionaria.”

comprometían a acatar disciplinadamente las órdenes del presidente Gonzalo y propagar sus enseñanzas y profecías, y dar pruebas de sangre por ello”⁶³⁵. En este sentido SL se configuró como un organismo destinado a conseguir el hegemonismo absoluto de su líder máximo. Por eso, Gonzalo seguía aplicando la violencia para aniquilar completamente las fuerzas reaccionarias tanto en el exterior como en el seno de SL «bajo la absurda táctica de que “quien no está con nosotros está contra nosotros”»⁶³⁶. Sin embargo, según Eduardo Ibarra, “la violencia revolucionaria es radicalmente diferente de la violencia reaccionaria”⁶³⁷. Desde este punto de vista, la violencia senderista no defendía de los intereses de la mayoría sino de la minoría incluso del mismo Gonzalo. En este sentido, la violencia senderista se desplegó como violencia ilegítima en comparación con la violencia legítima asumida por Max Weber. “Legítima” significa que se cumple, que se realiza de acuerdo con la ley y valores generales, no con la voluntad de una parte social, de una sola persona. Debido a lo cual, se puede decir que el senderismo desplegaba “un sobredimensionamiento del enfrentamiento”⁶³⁸ engendrando el monopolio de una violencia cruel autodefinida legítima.

De modo que “el senderismo ejerció una violencia irracional y sin método porque no tuvo una autoridad y una disciplina de clase proletaria y por consiguiente, este tipo de violencia se convirtió en una norma de su accionar.”⁶³⁹ De hecho, no hizo sino violentar para purificar la hegemonía gonzaliana en nombre de las luchas armadas. De esta forma, SL llevó a cabo la militarización del partido y de la sociedad, construyendo una estructuración jerárquica. Pues bien, Carlos Iván Degregori señaló que en la pirámide social asumida por SL se percibía “cuatro niveles, que de abajo hacia arriba eran: las masas, los organismos generados, el partido y, sobre todo, el presidente Gonzalo”⁶⁴⁰. Irónicamente, el objetivo final del socialismo conceptualizado científicamente por Marx consistía en eliminar la explotación, mientras el socialismo

⁶³⁵ Julio Cotler, *El sendero Luminoso de la destrucción*, en Revista *Nueva Sociedad*, No. 150, Editores Nueva Sociedad, Buenos Aires, 1997, p.93.

⁶³⁶ Eduardo Ibarra, *Op. Cit.*, p.51.

⁶³⁷ *Ibid*, p.83.

⁶³⁸ Carlos Iván Degregori, *Op. Cit.*, p.161.

⁶³⁹ Eduardo Ibarra, *Op. Cit.*, p.83.

⁶⁴⁰ Carlos Iván Degregori, *Op. Cit.*, p.192.

definido por Gonzalo aumentaba la explotación volviendo al estado subalterno de las masas. Además, vale la pena mencionar que “el partido” no implicaba ninguno de los otros organismos de izquierda sino al mismo SL. Por su parte, el “SL era una fuerza política que miraba con desprecio a los izquierdistas que se aproximaban a la política a través del compromiso y la coalición entre las diversas fuerzas de dicha corriente.”⁶⁴¹

De conformidad con Iván Hinojosa, a diferencia de otras agrupaciones izquierdistas sincrónicas, SL andaba más allá del radicalismo “desconfiando de la democracia representativa como un fin en sí mismo y sostenía la necesidad de destruir al Estado y a las fuerzas armadas para construir el socialismo”⁶⁴². En este sentido, lo que intentaba Gonzalo era la construcción de un socialismo exclusivamente para los senderistas; es decir, imponer un autoritarismo en nombre del socialismo, excluyendo todos los ensayos autodeterminados que intentaban llevar a cabo los indios. De esta forma, el nuevo actor revolucionario, el mariateguismo, había devenido el elemento retrógrado del senderismo. Además, SL emprendió sustituir a los dioses indígenas por su única jefatura, Abimael Guzmán, funcionando como una idolatría personalista. Esta vez, curiosamente coincidentes con los conquistadores y los imperialistas, las actividades senderistas determinaron que los autóctonos se levantaran incontrovertiblemente contra SL de la misma manera que antes se habían posicionado contra la metrópoli ibérica y la superpotencia yanqui a fin de mantener sus propios folclores (religión, conciencia familiar y matrimonial, vestimenta, y etc.). En este sentido, el senderismo había elaborado una nueva categoría en torno a los autóctonos: *los recuperados*. Estos eran, conforme a Rojas, “hombres, mujeres y niños arrancados de las columnas de SL, por sus hermanos Asháninkas, por los llamados Ronderos y por las propias Fuerzas Armadas. Y también se definían así los que pudieron huir por sus propios medios y llegar hasta las comunidades nativas hermanas”⁶⁴³. Esta

⁶⁴¹ Steve J. Stern (editor), *Op. Cit.*, p.18.

⁶⁴² Iván Hinojosa, *Op. Cit.*, p.75. “El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), diezmado por la represión estatal y sus propios conflictos, estaba lejos de superarlo; el Partido Unificado Mariateguista (PUM) y el Partido Comunista del Perú Patria Roja aparecían entrampadas en un radicalismo formal circunscrito al recinto parlamentario y a una pugna por retener su presencia dentro de los sectores populares.”

⁶⁴³ Rodríguez Montoya Rojas, *Op. Cit.*, pp.296-297.

marginalidad cultural y la resistencia de los indios determinaron que los senderistas recibieran más críticas de parte de los indigenistas.

A pesar del radicalismo del pensamiento gonzaliano, en la década de 1980 muchos peruanos que aspiraban a cambiar el status quo del Perú en crisis⁶⁴⁴, dieron lugar al crecimiento acelerado del SL. En realidad, este dirigente no sanó a la sociedad enferma sino que empeoró todos los síntomas, configurando un entorno terrorista. Los senderistas esbozaban diversas reformas sociales, sobre todo en las esferas rurales de la región Andina, que trataban de formar la guerrilla, la educación terrorista, y armar al pueblo. De hecho, todos los movimientos senderistas se hallaban ligados con la violencia. En lo referente a la oposición del gobierno limeño, los guerrilleros frecuentemente asesinaban a los alcaldes, caciques, jueces y gamonales en nombre de la justicia. Acerca de los conflictos internos de los campesinados, la solución violenta siempre sería la única forma. Para las campañas pedagógicas, la línea militar y el terrorismo eran dos preceptos básicos. Bajo esta circunstancia, los jóvenes de SL se disponían a ejercer el terrorismo contra todos los que no fueran senderistas.

Con su voluntad autodefinida de tener presencia en la clase media, en 1989 SL decidió desplazarse hacia la capital. Y sobre la base del “asentamiento que reclamaba haber logrado en las alturas andinas, a inicio de 1992, el PCP-SL emprenderá el *cercos de Lima*, supuesta culminación de la guerra del campo a la ciudad iniciada doce años antes”⁶⁴⁵. Empero, este error estratégico senderista hizo que en el 12 de septiembre Abimael Guzmán fuera capturado pacíficamente por la Dirección Nacional contra el Terrorismo del gobierno de Fijimori. Y a partir de allí SL se disolvió sin ninguna presencia amenazadora.

Ahora bien, sabido es que el PCP-SL era un bloque terrorista de izquierda generando una desviación socialista con consecuencias severas. Conforme a la identificación oficial, el Sendero Luminoso era “una organización subversiva que

⁶⁴⁴ Manuel Luis Valenzuela Marroquín, *Op. Cit.*, p.65. En que “los peruanos vivían en medios de la hiperinflación económica y el agotamiento del modelo de desarrollo de sustitución de importación, el cierre de las grandes empresas estatales, el aumento del trabajo informal y la falta de estabilidad para los asalariados”.

⁶⁴⁵ José Luis Rénique, *Apogeo y crisis de la “tercera vía”*. *Mariateguismo, “guerra popular” y contrainsurgencia en Puno, 1987-1994*, en Steve J. Stern (editor), *Op. Cit.*, p.301.

desencadenó el conflicto más violento contra el Estado y la sociedad de la historia peruana, forjando un proyecto fundamentalista, de potencial terrorista y genocida”⁶⁴⁶. Dado que los actos violentos senderistas “contribuyeron a agudizar la debilidad tradicional de las instituciones del Estado, a profundizar las divisiones y los enfrentamientos sociales y políticos dando lugar a un estado general de temor y de pesimismo acerca del futuro del país”⁶⁴⁷. Los comportamientos terroristas del senderismo produjeron “cerca de 30 mil muertos, más de tres mil desaparecidos, centenares de miles de desplazados. Así que hasta 1993, dentro del país la única excepción del crecimiento poblacional era el Departamento de Ayacucho, cuya población disminuyó en un 3.3% respecto a la de 1981”⁶⁴⁸.

Por ello, todos los intelectuales coinciden en la definición terrorista de SL con divergentes detalles. Según la visión de Eduardo Ibarra, el ultraizquierdismo gonzaliano hacía que “el senderismo terminara volviendo sus armas contra el pueblo como el pez fuera del agua”⁶⁴⁹. Su ultraradicalismo consistía en dos elementos: por un lado, la conceptualización caprichosa de los adversarios, que “no eran tanto las clases dominantes, como todo aquí o aquello que dificultara su accionar”⁶⁵⁰; por el otro, la divinización del jefe senderista como “su creador, su patriarca y su única fuente de inspiración”⁶⁵¹. La contraposición a la tradición de izquierda y la aplicación de la idolatría personalista se hallaban muy lejos de lo reconocido como mariateguismo. Esto marcó la manipulación oportunista del movimiento senderista. Inicialmente SL se definía como seguidor mariateguiano, pero en 1980 declaró su ruptura con este pensamiento, forjando el llamado “pensamiento Gonzalo”, autonominado como la cuarta etapa del socialismo después del marxismo-leninismo-maoísta. Justamente este rompimiento hizo que las actividades terroristas del senderismo no mancharan la

⁶⁴⁶ *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Tomo II, 2003, Lima, p.13, 22. Véase en <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20II/CAPITULO%201%20-%20Los%20actores%20armados%20de%20conflicto/1.1.%20PCP-SL/CAP%20I%20SL%20ORIGEN.pdf>>. (Consulta: el día 11 de octubre de 2018).

⁶⁴⁷ Julio Cotler, *Op. Cit.*, p.90.

⁶⁴⁸ Rodríguez Montoya Rojas, *El Perú después de 15 años de violencia (1980-1995)*, en revista *Estudios Avanzados* II (29), Editores Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1997, pp.291-292.

⁶⁴⁹ Eduardo Ibarra, *Op. Cit.*, p.227.

⁶⁵⁰ Guillermo Rochabrún, *Op. Cit.*, p.408.

⁶⁵¹ Alma Guillermoprieto, *Desde el país de nunca jamás*, traducción de Margarita Valencia, Editorial Debate, Barcelona, 2011, p.93.

fama del proyecto mariateguiano. Sin embargo, ensuciaron ciertamente la reputación del pensamiento maoísta, el que recibieron sin rigor ni fidelidad.

Según Alma Guillermoprieto, “el esfuerzo sostenido y creciente de los revolucionarios fundamentalistas de SL se había concentrado en el debilitamiento y la desmoralización del Estado peruano, con el propósito de madurar las condiciones para su derrota violenta”⁶⁵². Los senderistas pretendieron reconstruir a su estilo gonzaliano el sentido común formado desde el triunfo de la independencia. En efecto, el senderismo intentaba sustituir la democracia social por la llamada democracia del Partido cuya totalidad dependía del mismo Gonzalo. Todo eso implicaba la construcción de legitimidad de la violencia senderista en vez del monopolio de la violencia legítima del Estado. En general, para una revolución tal vez fuera necesaria la aplicación de la violencia como medio o método. Empero, los senderistas no configuraban la violencia como el medio, sino como el fin. De este modo, los comportamientos violentos de SL “dejarán de ser la violencia revolucionaria, pues la violencia que se ejerce contra el pueblo no podrá ser considerada revolucionaria”⁶⁵³ sino militarista, tiránico incluso terrorista.

Sin embargo, no todas actividades del Sendero Luminoso se consideraban negativas. Por un lado, SL hizo evolucionar la teoría mariateguiana desplegando una lucha antigamonalista más extensa en la región Andina. Y todo eso le ganará un enorme soporte nativo de SL; Por otro lado, SL contribuyó a la construcción de la igualdad de género. Dentro de la sociedad del SL, las mujeres tenían similares derechos que los hombres, considerando que las nativas eran más oprimidas respecto tanto a la sociedad y la familia como a sus esposos. Por lo tanto, las mujeres dispusieron de la capacidad de liberarse contra todos los yugos mientras aceptaran el de Gonzalo. En este sentido, Steve Stern indicó que el movimiento senderista permitió el “surgimiento de las mujeres como sujetos ciudadanos visibles y enérgicos dentro de una formación política sacudida por la crisis de la guerra y la austeridad

⁶⁵² Ibid, p.92.

⁶⁵³ Eduardo Ibarra, *Op. Cit.*, p.79.

neoliberal”⁶⁵⁴.

En suma, las actividades del SL desde la década de los 80 hasta la de los 90 del siglo XX provocaron en gran parte las pérdidas económicas y demográficas, y la permanente desconfianza de los andinos con el gobierno central. Siendo una organización de izquierda orientada principalmente al socialismo, no obstante, se encaminaba insensatamente hacia el terrorismo, llevando a cabo una desviación indiscutible. Y todo lo que implementaba el SL proporcionaba a los Estados latinoamericanos referencias que no se podrán ignorar en torno al desarrollo del pensamiento político, particularmente para las fuerzas de izquierda.

5.4. El presente: populismo, indigenismo y neoliberalismo

Como ha dicho Stephanie Rousseau, “el populismo y el autoritarismo eran rasgos clave de la política peruana en el periodo moderno”⁶⁵⁵. En realidad, el presente terreno político del Perú todavía no devuelve la sombra totalitaria. Ciertamente se puede decir que la política actual de Perú se caracteriza por el populismo dado que, para numerosos observadores, la otra cara del populismo es el autoritarismo. Y en el siglo XX, a partir del desenvolvimiento del indigenismo, se empezó a romper el desencuentro entre las movilizaciones populistas y los movimientos sociales indígenas. De este modo, se desplegaba la construcción de la democracia incorporándola con nuevos actores autóctonos. Sin embargo, el florecimiento del pensamiento político no había conducido a la prosperidad económica. De hecho, la economía nacional se encontraba cada día más peor. Esta situación catastrófica requería de manera urgente un cambio profundo en el campo económico, dando lugar a la implantación de la reforma neoliberal en la década noventa. Desde allí iban configurándose nuevos cuadros políticos, económicos y sociales; es decir, la vinculación estrecha entre el populismo renovado (o neopopulismo), el indigenismo

⁶⁵⁴ Steve J. Stern (editor), *Op. Cit.*, pp.368-369. Aunque fueran “como guerreras dentro de la cultura senderista de un patriarcalismo insurrecto, como voces prominentes en el giro a nivel de base hacia una abierta oposición a Sendero, o como organizadoras de las respuestas comunales a la severa crisis económica.”

⁶⁵⁵ Stephanie Rousseau, *Mujeres y ciudadanía: las paradojas del neopopulismo en el Perú de los noventa*, Editorial IEP, Lima, 2011, p.57.

(o indianismo) y el neoliberalismo. Este conjunto expresa las corrientes esenciales de la arena política del Perú actual.

5.4.1. El neopopulismo en el Perú

Gracias a las aportaciones de Mariátegui, desde la década de 1930 hasta el final de la década de 1960, se elevaron nuevos actores políticos (sobre todo, el proletariado) a través de la movilización en gran medida de las masas. Por ello, la vieja oligarquía caracterizada por la desvinculación con el “sentido común” se había convertido en el enemigo de todas aquellas agrupaciones sociales que intentaban legitimarse en contacto con lo popular. Entre ellas se destacaron el PCP (revolucionario) y el APRA (reformista). En efecto, sus coincidencias y divergencias presentaron de manera explícita las diferentes necesidades entre la democracia representativa y la democracia popular. Para los comunistas, el Partido sería el intermedio entre lo popular y el Estado; es decir, deberían mantener el contacto indirecto con lo popular. Para los populistas, no existía organismo intermedio y éste sería indudablemente personalizado por el carisma; de hecho, el líder mantenía el contacto directo con lo popular. Empero, no se hallaban cualidades completamente incompatibles entre el comunismo y el populismo. Ciertamente el encuentro entre ambas partes marcaba la particularidad fundamental del populismo tradicional.

Tanto la democracia representativa del partitismo como la democracia popular del populismo, no invocaban la democracia sistemática sino la desinstitucionalizada. Debido a la carencia de una tradición democrática institucional, frecuentemente surgían en el Perú gobiernos militaristas que ascendían al poder mediante el Golpe del Estado. Sin embargo, nunca había terminado la búsqueda de la democracia. En comparación con las políticas radicales (construir un Estado intervencionista) del gobierno militarista de Velasco, Morales-Bermúdez aplicaba medidas más atemperadas, sobre todo, la configuración de la Constitución de 1979, abriendo espacios para la construcción del régimen constitucional a través de las elecciones democráticas. Entonces, a partir de 1980, la democracia institucional venía

formándose sobre la base del rechazo popular de la Revolución de las Fuerzas Armadas.

En la década de los ochenta, en la atmósfera política peruana, según Bueno León, “los actores políticos no lograron establecer una relación permanente con los nuevos protagonistas, se quedaron sólo en el discurso reivindicativo. Y los nuevos actores, no aspiraban solamente a una remozada representación política, sino a ser reconocidos e integrados en un plan de igualdad social y política”⁶⁵⁶. Esta circunstancia empujó el cambio esencial de las políticas del partido tradicional y de los requerimientos de las masas, dando lugar al paternalismo de Fernando Berlaunde⁶⁵⁷ y al populismo de Alan García.

A la luz de Romeo Grompone, en el gobierno de Alan García se podía apreciar los caracteres fundamentales del populismo aprista que consistían en: “por un lado, la fortaleza del liderazgo personal; por otro, las insuficiencias o la precariedad del partido de gobierno y de las organizaciones de la sociedad civil”⁶⁵⁸. En términos económicos, García aplicaba una política a fin de limitar el pago de la deuda externa, provocando hiperinflación; en términos políticos, implementaba el populismo, engendrando las actividades caudillistas del presidencialismo y las clientelistas del APRA. Las reformas de García no lograron revertir la situación económica sino que empeoraron también la política y social, dando lugar a que los partidos tradicionales perdieron la confianza popular. En aquel entonces, el Perú, como un volcán activo social, podría erupcionar en cualquier momento. Por lo cual, Stephanie Rousseau indica que, “el pobre desempeño del APRA en los pasillos del poder (la caída de Alan García en 1990) reveló la imposibilidad de seguir impulsando el populismo de estilo tradicional”⁶⁵⁹. Por ello, era necesario forjar un nuevo tipo del populismo.

⁶⁵⁶ Eduardo Bueno León, *El fenómeno Fujimori y la crisis política en el Perú*, en Revista América Latina Hoy, Vol.3, Editorial Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992, p.29.

⁶⁵⁷ Julio Cotler, *La gobernabilidad en el Perú: entre el autoritarismo y la democracia*, en Julio Cotler, Romeo Grompone, *El fujimorismo: ascenso y caída de un régimen autoritario*, Editorial IEP, Lima, 2000, p.17. De 1980 a 1985, el primer gobierno democrático luego de doce años de dictadura militar, “enfrentaba una crisis particularmente severa en el marco de la *década perdida* de América Latina tales como los difíciles problemas legados por el gobierno militar, las acciones subversivas surgidas a partir de 1980, la crisis internacional de la deuda externa desencadenada en 1982, y los efectos de la corriente marina del Niño en 1983”.

⁶⁵⁸ Romeo Grompone, *El velero en el viento: política y sociedad en Lima*, Editorial IEP, Lima, 1991, p.146.

⁶⁵⁹ Stephanie Rousseau, *Op. Cit.*, p.31.

Al mismo tiempo, en la campaña electoral de 1990, “la polarización entre el Fredemo, el APRA y al izquierda se hizo cada vez más violenta y excluyente posibilitando una catástrofe política si triunfaba una de las opciones enfrentadas”⁶⁶⁰. Así que para evitar nuevos conflictos armados e incluso el estallido de la guerra civil, organizaciones e individuos independientes de estos candidatos se habían convertido en objeto de la admiración pública. De esta manera, se subrayó la propuesta neopopulista de Alberto Fujimori vinculando el neoliberalismo con el populismo. Además, su carácter como “huérfano político” (sin respaldo del Partido) había persuadido a los elementos populares que depositaran en él la esperanza dado que «el debilitamiento de los partidos políticos avanzó a lo largo de la década en consonancia con el proceso de “atomización” de la sociedad»⁶⁶¹. Irónicamente, este aislamiento partidista hacía que el fujimorismo se inclinara hacia el autoritarismo mediante la desinstitucionalización de los organismos estatales. Aunque se encontraban en descenso en la arena política, los partidos tradicionales todavía ocupaban puestos importantes en el parlamento destinado a controlar el Poder Ejecutivo. De este modo, tanto los partidos tradicionales como las instituciones, que funcionaban como intermediarios entre el presidente y el pueblo, se habían transformado en elementos impeditivos de la propensión presidencialista. De esta manera en 1992 sucedió el autogolpe del Estado destruyendo las estructuras democráticas⁶⁶².

Además, La Constitución de 1993 y la Ley de Participación de 1994 reconfiguraron la inclusión política mediante una serie de mecanismos de democracia directa rompiendo el encuentro entre la democracia representativa y las masas populares. Con ellas, Fujimori procuraba construir “un tipo de relación entre el Poder Ejecutivo y la sociedad sin intermediación de los partidos políticos ni de la sociedad

⁶⁶⁰ Eduardo Bueno León, *Op. Cit.*, p.32.

⁶⁶¹ Yusuke Murakami (ed.), *La actualidad política de los países andinos centrales en el gobierno de izquierda*, Editorial IEP, Lima, 2015, p.101. “Las organizaciones sociales, como sindicatos, perdieron importancia tanto sociopolítica como socioeconómica, mientras que se expandieron los movimientos sociales concentrados en sus intereses particulares.”

⁶⁶² Luis Antonio Camacho, *Participación ciudadana en el Perú: disputas, confluencias y tensiones*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2007, p.22. “[...] cerrando el Congreso de la República e interviniendo el Poder Judicial con la justificación de la necesidad de acentuar la guerra total contra la insurgencia de Sendero Luminoso sin contrapesos legales ni institucionales.”

civil organizada”⁶⁶³. Todo eso son caracteres intrínsecos del populismo tradicional. Por ello, el fujimorismo se halla calificado como el heredero de la proyección populista. Entonces, según Stephanie Rousseau, que:

*“el gobierno neopopulista de Fujimori difería de las formas clásicas del populismo del pasado, que se apoyaron fundamentalmente en las clases trabajadoras. [...] El neopopulismo de Fujimori se explica mejor por el fracaso de la izquierda (IU) y de la centroizquierda (APRA) para desarrollar formas sostenibles de representación de los intereses de las clases populares y de la clase media, así como la incapacidad de la derecha de ofrecerles un partido político capaz de ganar su adhesión a través de las elecciones.”*⁶⁶⁴

En cierto modo, el neopopulismo fujimorista no puso énfasis en la construcción de la hegemonía de una agrupación política dirigida por el carisma del dominante, sino en la configuración de un poder completamente absoluto sin mediación de ninguna organización político-social e institución estatal. En este sentido, el neopopulismo de Fujimori era un populismo radical y agresivo, negando a la vez los trabajos de las izquierdas, centroizquierdas y derechas tradicionales. Pues así se puede decir que la democracia fujimorista era una democracia popular vinculada directamente con el presidente sin ninguna intervención colectiva e individual. Todo ello coincidió con la llamada *democracia delegativa*⁶⁶⁵ definida por Guillermo O'Donnell.

Sin embargo, esa democracia sería aniquilada por la radicalización del presidencialismo fujimorista; es decir, “las amplias atribuciones del Poder Ejecutivo, en contraste con la debilidad de las instituciones estatales, autorizaban a Fujimori a ejercer el decretismo y a eludir el rendimiento de cuentas de sus actos de gobierno”⁶⁶⁶. Todo lo cual dibujaba tajantemente la trayectoria de los gobiernos populistas: subían al poder sobre la base del apoyo popular en nombre de construir una democracia

⁶⁶³ Ibid, p.24.

⁶⁶⁴ Stephanie Rousseau, *Op. Cit.*, p.94.

⁶⁶⁵ Guillermo O'Donnell, *Democracia delegativa*, en Revista *Journal of Democracy* en Español, Editorial Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1994, pp.7-23. “Las democracias delegativas no son democracias consolidadas (institucionalizadas), pero pueden ser duraderas. La democracia delegativa no es ajena a la tradición democrática. Es más democrática, pero menos liberal que la democracia representativa.”

⁶⁶⁶ Julio Cotler, *La gobernabilidad en el Perú: entre el autoritarismo y la democracia*, *Op. Cit.*, p.28.

participativa, y luego andaban hacia el despotismo alejándose de las necesidades populares, y al fin las masas los rechazaban y aspiraban a reorganizarse un nuevo. Por ello, Philip Oxhorn sintetiza que hay dos tipos de populismo: “sector popular en auge” y “sector popular a la defensiva”. El primero surge cuando “la presión política es activa para incorporar a los sectores populares en términos políticos, mientras que el segundo, en que el sector popular ha sido formalmente incluido pero sigue siendo económica y políticamente marginado y esto atizará su reacción contra el régimen político”⁶⁶⁷. Desde esta perspectiva, por sus actividades populistas, Fujimori fue reelegido, pero marchaba hacia el autoritarismo, y así iba perdiendo los soportes populares. De esta manera, Alejandro Toledo tomó la presidencia en 2001. No obstante, el neopopulismo retomó el poder desde 2006 por el aprista Alan García⁶⁶⁸ y el nacionalista Ollanta Humala.

La reivindicación del neopopulismo marcó la tendencia popular de la tierra latinoamericana del siglo XXI. En cierto modo, los rasgos esenciales⁶⁶⁹ del fujimorismo forjaban los rumbos posibles de corrientes políticas tanto peruanas como latinoamericanas e incluso globales, dando lugar a remediar la vinculación legítima entre el neopopulismo y el neoliberalismo.

5.4.2. El neoliberalismo en el Perú

El debilitamiento del sistema democrático, la incapacidad del gobierno del populismo tradicional, y la extensión continua de la violencia política de la década de 1980 favorecieron el surgimiento del neopopulismo articulado con la reforma neoliberal en la década de los noventa. Luego de tomar el poder, Alberto Fujimori aplicó en los campos económicos las iniciativas neoliberales: “un proceso de

⁶⁶⁷ Stephanie Rousseau, *Op. Cit.*, p.34.

⁶⁶⁸ Enrique Patriau, *¡El populismo en campaña! Discursos televisivos en candidatos presidenciales de la Región Andina (2005-2006)*, en *Revista Colombia Internacional*, No.76, Editorial Universidad de los Andes, Bogotá, 2012, p.315. Alan García, en su campaña electoral de 2006 reclamaba que “el APRA, como todo movimiento y obra humana, puede cometer errores, pero jamás el APRA ha cometido la traición de abandonar al pueblo, ni lo hará, porque ése es el objetivo y el destino del movimiento popular”.

⁶⁶⁹ John Crabtree, *Op. Cit.*, p.106. El fujimorismo se caracterizaba por lo siguiente: “la primera fue la personalización del poder político; la segunda fue la omnipotencia del poder Ejecutivo frente a las otras funciones; la tercera fue que Fujimori forjaba un estrecho lazo con la mayoría del pueblo; y la última el uso de recursos del Estado para construir su base de apoyo, sobre todo entre los más pobres y marginados”.

liberalización reemplazó el intervencionismo; se buscó el crecimiento orientado hacia el mercado de exportaciones, en vez del basado en la sustitución de importaciones, y la reconciliación con la comunidad bancaria internacional puso fin a un periodo de autarquía”⁶⁷⁰.

El neoliberalismo es una teoría principalmente económica con el propósito de “reducir el desempeño del Estado al mínimo nivel posible”⁶⁷¹; es decir, intenta imponer un nuevo tipo del desarrollo económico enfatizando la libre regla de juego del mercado mientras debilita la intervención estatal. Ciertamente, este anhelo neoliberal corresponde al neopopulismo dado que “la política social (populista) no solo focalizó a los pobres de una manera paternalista, sino que también se crearon relaciones clientelistas institucionalizadas entre los sectores populares o el Estado.”⁶⁷² En este sentido, tanto el neoliberalismo como el neopopulismo aspiran a rellenar el espacio económico y político que dejaría el Estado por el mercado y el carisma. Teóricamente, una economía poderosa y estable podrá conseguir más ventajas que desventajas al meterse en el libre mercado, un líder mesiánico desinteresado podrá traer al pueblo la democracia más participativa. Sin embargo, en el caso del gobierno de Fujimori, la realidad era que el Perú gozaba de una situación económica catastrófica y un líder carismático destinado al presidencialismo extremista sin dar respuesta a los auténticos requerimientos populares. De este modo, podemos imaginarnos el mal estado político, económico, social y civil durante la gobernación fujimorista. Pero esto no significaba que Fujimori no diera ninguna aportación activa al nivel nacional. Por lo menos la economía se había recuperado y desarrollado aunque mantenida por una política de corto plazo.

Sabido es que el fujimorismo era el producto tanto del proyecto autoritario del populismo como del proyecto privatizador del neoliberalismo; es decir, el proyecto fujimorista presentaba una amplia coincidencia con ambos programas mencionados. De esta forma, el fracaso del fujimorismo expresa nítidamente la problemática de la adopción tanto del neoliberalismo y neopopulismo como de la vinculación entre

⁶⁷⁰ Ibid, p.98.

⁶⁷¹ Yusuke Murakami (ed.), *Op. Cit.*, p.95.

⁶⁷² Stephanie Rousseau, *Op. Cit.*, p.93.

ambas partes. Por lo general, el neoliberal impone la necesidad de la democracia liberal representativa, en contra del proyecto democrático participativo, “buscando contribuir con la privatización del Estado; de hecho, que el Estado esté subordinado a la apropiación privada de los recursos públicos y menos subordinado al interés general de la ciudadanía”⁶⁷³. En este sentido, el neoliberalismo busca la despolitización de las demandas populares y la menor intervención del Estado en la economía. Dicho en otras palabras, el neoliberalismo desplegaba la economización de las necesidades ciudadanas dependientes cuasi completamente de la libertad del mercado, y al mismo tiempo impulsaba vigorosamente la privatización. De este modo, el neoliberalismo destruyó la tradición peruana mariateguiana en torno a la construcción del socialismo basado en la estatalización. Pues así parecía que en el Perú la hegemonía neoliberal se había convertido en el mayor escollo de la materialización del proyecto comunista mariateguiano.

Sin embargo, en el caso de Venezuela, el chavismo (neochavismo o madurismo), desvinculado del neoliberalismo y destinado a construir el Socialismo del Siglo XXI, no llevó a cabo el cambio fundamental del proyecto populista, sino que empeoraba las situaciones políticas, económicas y sociales. El pleno caos del presente de Venezuela será el mejor testimonio. En este sentido, se puede vislumbrar que con el neoliberalismo o sin él no se han modificado efectivamente las desventajas intrínsecas del populismo o neopopulismo, que consistían en la politización de todas las actividades estatales y en la propensión al absolutismo. En efecto, en el caso del Perú el neoliberalismo, luego de la caída fujimorista, no se extinguió sino se mantiene como la ideología dominante económica hasta nuestros días. A medida que se intensificaba la globalización, el neoliberalismo terminó convertido en el instrumento mágico para abrir los mercados internos de los países subdesarrollados, “apropiándose de la idea de comercio como motor del crecimiento”⁶⁷⁴. Este culto del comercio anestesiaba a los países latinoamericanos sobre la base de la implantación de una vana prosperidad económica, dando lugar al enriquecimiento de las élites mientras

⁶⁷³ Luis Antonio Camacho, *Op. Cit.*, p.20.

⁶⁷⁴ Félix Jiménez, *Veinticinco años de modernización neoliberal: crítica de las políticas neoliberal en el Perú*, Editorial IEP, Lima, 2017, p.53.

aumentaba el empobrecimiento del pueblo. Dado que el crecimiento económico se basaba principalmente en los sectores no tradicionales controlados por las élites, los tradicionales pasaban por días cada vez más duros.

Por ello, Félix Jiménez califica al neoliberalismo como la *modernización neocolonial*, iniciada por Alberto Fujimori y seguida por Alan García y Ollanta Humala.⁶⁷⁵ En este sentido, el funcionamiento del neoliberalismo implica la reconstitución del colonialismo pero de manera más latente y hábil. Así que la proyección neoliberal actual provocará inevitablemente la insatisfacción común capaz de impulsar continuos movimientos sociales en los que se identificaron los actores indígenas.

5.4.3. El indigenismo en el Perú actual

El pensamiento neoliberal, destinado a construir un Estado desarrollista, incorporaba a los indígenas en el sistema económicamente neocolonial como el elemento más bajo de la pirámide social, sin dar cuenta de su identidad cultural. De este modo, el neoliberalismo reformaba la cuestión indígena sobre la base de la etnicidad. Según Rodrigo Navarrete, para la globalización “la etnicidad sería un mero instrumento de empresarios políticos en tiempos de crisis de las otras identidades políticas más efectivas”⁶⁷⁶. En efecto, siendo la raíz del modelo neoliberal, la globalización requiere la homogeneización de las identidades étnicas poniendo énfasis en sus pesos en el balance político. De esta forma, la regeneración del indio, bajo el programa neoliberal, parecía más bien como el truco de las élites dominantes para transferir las contradicciones sociales causadas por el descontento generalizado de la clase media y la obrera.

A la luz de Cuento y Lerner, “tanto en el Perú como en América Latina, la definición de etiquetas étnicas y raciales forma parte de un conjunto mayor de

⁶⁷⁵ Ibid, pp.58-62.

⁶⁷⁶ Rodrigo Navarrete Saavedra, *Gobernabilidad neoliberal y movimientos indígenas en América Latina*, en *Polis* Revista latinoamericana de Universidad de Los Lagos, N° 27, Editorial CISPO, Osorno (Chile), 2010, pp.486-487.

herramientas utilizadas para clasificar, separar y subordinar”⁶⁷⁷. Sin embargo, la reivindicación de la cultura étnica indígena será un objetivo fundamental del movimiento indigenista. “La falta de empoderamiento o de herramientas para hacer valer sus derechos permitiría que estos sectores continúen siendo discriminados”⁶⁷⁸. Por ello, desde la década de los setenta surgió el indianismo en los países andinos, en vez del indigenismo, y en contra de la desigualdad fijada, con el fin de desplegar las alternativas para la construcción de la hegemonía legítima del indio, a través de la constitución del sujeto político indígena, sin dejar de lado sus identidades esenciales. El cusquenismo será un ejemplar destacado entre los movimientos indianistas actuales.

Cuzco, la capital del imperio incaico, se habrá convertido en el eje central del indigenismo peruano, y en él se iba formando el incanismo destinado a recuperar el poder del indio pero bajo una estructuración jerárquica. Obviamente el indianismo iba más allá del incanismo y dio lugar a la renovación del cusquenismo que generará una nueva fuente de imágenes indígenas tanto en el campo político y económico como en el social y cultural. Puesto que hoy en día “el Cusco ya no sólo simboliza el espacio histórico, arqueológico y festivo, sino también espacio ideal para la implantación de políticas indianistas con su florecimiento sobresaliente económico en medio de la crisis generalizada en el país”⁶⁷⁹. En efecto, el cusquenismo ha forjado un modelo indianista convirtiendo la ciudad de Cusco como *núcleo de los Andes* y de todos los indios tanto peruanos como iberoamericanos. De este modo, la configuración de la identidad cusqueña pretende convertirse en la construcción de la identidad indígena, rechazando la inferioridad étnica impuesta por los limeños.

Sin embargo, la radicalización de la reivindicación del poder indígena ha ido acuñando el surgimiento del etnocacerismo o etnonacionalismo. “El etnocacerismo se presenta como una respuesta, desde una perspectiva militarista y nacionalista, al

⁶⁷⁷ Marcos Cuento, Adrian Lerner, Desarrollo, *desigualdades y conflictos sociales: una perspectiva desde los países andinos*, Editorial IEP, Lima, 2011, p.15.

⁶⁷⁸ Ibid, p.23.

⁶⁷⁹ Karina Pacheco Medrano, *Incas, indios y fiestas, Reivindicaciones y representaciones en la configuración de la identidad cusqueña*, Editorial Instituto Nacional de Cultura, Lima, 2007, p.383.

neoliberalismo”⁶⁸⁰ y viene generado por la pobreza extrema, la desigualdad social, la discriminación cultural y la marginación política de la población indígena. De hecho, el etnocacerismo elabora un nacionalismo étnico de los indios sobre la base del radicalismo y militarismo. Conforme a Carrillo, “la trayectoria de la familia Humala podría muy bien constituir un caso tipo del radicalismo provinciano”⁶⁸¹ que fundamentó la corriente etnocacerista. Así que no es azaroso que el etnocacerismo fuera el ideario dominante del gobierno de Ollanta Humala. Y en cierto modo, el etnocacerismo fue analizado por algunos intelectuales⁶⁸² que clasificarán el indigenismo o indianismo como el terrorismo étnico o neofascismo.

Ahora bien, el cusquenismo pone de manifiesto las contradicciones severas entre el centralismo limeño y el descentralismo local, buscando la autonomía sistemática en las zonas andinas e intentando extender tal modo de pensar a todo el país e incluso a toda la región latinoamericana. El etnocacerismo explica el deseo radical de los autóctonos por romper su identidad subalterna forzada, mientras subalterniza las identidades anteriormente dominantes. Sin duda ninguna, tanto el cusquenismo como el etnocacerismo son sub-corrientes del indigenismo o indianismo, renovando de manera permanente las formas de autodeterminación indígena. En efecto, los movimientos sociales representados por los indigenistas o indianistas que viven en el campo político del Perú actual vienen jugando un papel cada día más elemental.

Al fin y al cabo, el fujimorismo inauguró el neopopulismo en el caso de Perú. En coincidencia con el populismo, el neopopulismo desea aniquilar la democracia representativa y construir la democracia directa entre el Estado y el pueblo. En efecto, el neopopulismo emergió sobre la base del debilitamiento de los partidos tradicionales causado por el incumplimiento de sus funciones fundamentales⁶⁸³. A diferencia del

⁶⁸⁰ Jeffrey Gamarra Carrillo, *Filósofos y guerreros: nacionalismo, etnicidad y modernidad en el etnocacerismo*, en Valérie Robin Azevedo, Carmen Salazar-Soler (editoras), *El regreso de lo indígena: retos, problemas y perspectivas*, IFEA y ASCIPO ediciones, Lima, 2009, p.120.

⁶⁸¹ Ibid, p.111.

⁶⁸² Luis Enrique Alvizuri, *Andina: la resurgencia de las naciones andinas*, Editorial IIPCIAL, Lima, 2004.

⁶⁸³ Gerardo Tamez González, Víctor Néstor Aguirre Sotelo, *Partidos políticos*, en Xóchitl Arango, Abraham Hernández (coordinadores), *Ciencia política, perspectiva multidisciplinaria*, Editorial Tirant Lo Blanch, México D.F., 2015, p.107. Los Partidos políticos se caracterizan por, en parte, practicar “como puente entre los ciudadanos y el gobierno haciendo llegar las demandas de los ciudadanos al gobierno, y aglutinar los diferentes intereses de la sociedad.” Es decir, deberían representar los intereses de lo popular.

populismo, el neopopulismo se vinculó con el modelo neoliberal. Y el neoliberalismo produjo las desigualdades sociales que suscitarían la resurgencia indigenista o indianista. Así que se puede decir que el presente peruano viene determinado por el conjunto de los idearios como el populismo o neopopulismo, el indigenismo o indianismo, y el neoliberalismo, formando situaciones complejas y volátiles.

Conclusión del Capítulo V

El postimperialismo, a mi entender, se dedica a la indagación de los legados colonizados mantenidos vivos en todo el ámbito indoamericano concentrándose en el rol inferiorizado del sujeto subalterno tanto en el periodo colonial como en el republicano. Así que el postimperialismo tiene por objetivo fundamental refundar la historia iberoamericana construyendo el latinoamericanismo mientras elimina el eurocentrismo.

En torno a la identificación comunista de las comunidades indígenas ha existido una disputa incesante en el ámbito académico. Algunos constataban con certeza la organización incaica como un comunismo agrario o primitivo, empero, otros lo rechazaban. Jorge Basadre no admitía la conceptualización del comunismo incaico, y por eso el socialismo que él planteaba no era el socialismo primitivo sino el moderno o eurocéntrico. Augusto Aguirre Morales rechazaba la identificación comunista del régimen incaico dado que se encontraban incompatibles el comunismo y el despotismo. Sin embargo, a la mayoría de los intelectuales como Mariátegui le gustaba la identificación comunista del sistema incaico. Entre ellos, algunos preferían criticarla como elementos desfavorables al desarrollo social. Por ejemplo, Benedetto Giacalone vio el comunismo incaico como una estructuración insensible capaz de reprimir la personalidad del indio. Mientras que para otros partidarios de la identidad comunista incaica, lo más decisivo no era los errores de ese régimen autoritario, sino el espíritu comunista y su continuidad en etapas coloniales y republicanas hasta hoy en día. Para esta opinión, las perspectivas de Manuel Vicente Villarín y de Carlos Manuel Cox serían mejores soportes.

Debido a los fracasos constantes de la búsqueda de la identidad peruana por vís nacionalistas plasmadas por los criollos y mestizos, desde el siglo XX los protagonistas trataron de reconstruir la peruanidad por medio de la refundación de las memorias comunistas indígenas. Entre ellos destacaron Ulloa Sotomayor, José Eduardo Varoárcel y Mariátegui. De ese impulso, surgieron levantamientos indígenas contra la hegemonía cultural limeña dando lugar a un conflicto permanente entre los departamentos andinos y la capital en torno al poder y a la autonomía. Esas luchas indigenistas forjaron en la mentalidad de Mariátegui la idea de incluir a los subalternos a través del resurgimiento del comunismo incaico, pero modernizado por el científico marxismo latinoamericanizado. Por ello, lo que programaba Mariátegui era considerado como un marxismo indigenista o un indigenismo marxista. Aunque esta calificación del mariateguismo sería cuestionada por algunos intelectuales como Abelardo Solís y José Ángel Escalante, sin duda ninguna, Mariátegui rompió el desencuentro entre el marxismo y el indigenismo sobre la base de la reconstrucción de la memoria comunista indígena.

Gracias a los aportes de los intelectuales como Heinrich Cunow y César Ugarte, podemos constatar que el fundamento del comunismo incaico consistía en el Ayllu que todavía existe en la actual Bolivia. En este sentido, podemos vislumbrar la vitalidad tenaz del comunismo agrario indígena sobre la base del Ayllu. Aunque no se habría cambiado la naturaleza comunista del Ayllu, el comunismo de origen incaico habría experimentado importantes transformaciones en diferentes etapas históricas. Así pasó del comunismo primitivo (agrario) en fases incaicas al comunismo semi-feudal o feudal en etapas coloniales y en momentos liberal-republicanos, y al comunismo científico en periodos mariateguianos. La memoria del pensamiento filosófico de los incas acerca del comunismo agrario se mantiene indiscutible mientras exista la comunidad indígena o el Ayllu. Pues bien, la transformación del comunismo indígena no generó su autodestrucción sino la incorporación de los elementos progresivos a su autodesarrollo, dando lugar al despliegue del mariateguismo, aglutinando el marxismo y el indigenismo.

Igual que el comunismo incaico, la identidad marxista heterodoxa del

mariateguismo también había sido cuestionada por varios personajes como Eugenio Chang-Rodríguez y Juan José Vega. Sin embargo, para la mayor parte de los intelectuales como Augusto Salazar Bondy, Anbal Quijano, Michael Löwy y muchos otros, era indiscutible considerar el planteamiento mariateguiano como el marxismo latinoamericano. La latinoamericanización del marxismo residía en incorporar factores exclusivamente típicos iberoamericanos en el marxismo ortodoxo para que éste fuese más viable en América. De hecho, se refería a establecer la vinculación entre el marxismo y los sectores indígenas. En realidad, Mariátegui pretendía reevaluar la realidad de Perú bajo la doctrina del materialismo histórico marxista, basado en el análisis de los problemas indígenas, dando lugar a las tres áreas principales del marxismo mariateguiano que serían el antiimperialismo, el antifeudalismo y el anti burocratismo-capitalista.

En el siglo XIX, el Perú era un país predominantemente agrario. La fuerza motriz de la agricultura en aquellos momentos era el campesinado, y en esta población los indios eran mayoritarios. En este sentido, la cuestión estatal peruana consistía de manera fundamental en la cuestión indígena. Por eso, Mariátegui puso en circulación el tópico sustancial del indigenismo. De esta forma, Mariátegui articulaba el indigenismo con el marxismo en torno a la revolución socialista en un país con la población indígena mayoritaria, y lo vinculaba con la tradición comunista incaica del Ayllu.

En cierto modo, el marxismo, para Mariátegui, no era una teoría histórica mecanicista, sino un modo de pensar sobre la historia, la actualidad y el futuro de las sociedades cuya flexibilidad radicaba en dotarse de un modelo infinito de reproducción tanto ideológica como práctica. En cuanto al indigenismo, Mariátegui se caracterizó por su interpretación peculiar entre otros indigenistas tales como Manuel González Prada y Víctor Raúl Haya de la Torre. Según David Sobrevilla, Prada inauguró la formación oficial del problema indígena como la cuestión nacional. Sin embargo, Prada aspiraba a una solución anarquista respecto al problema del indio. Y José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre heredaban críticamente la empresa indigenista de Prada pero con diferentes interpretaciones y llevaban a cabo

distintos planteamientos para resolver la cuestión indígena, uno hacia el marxismo heterodoxo y otro, al aprismo (socialismo agrarios o anarquismo).

Prada esbozaba una perspectiva de que el indigenismo también requería una transformación primordialmente social y económica más que educativa y étnica. Él plasmaba la solución del problema del indio a nivel nacional no mediante el marxismo sino mediante el anarquismo, puesto que él no llegó a ser un marxista. Y para Mariátegui, la cuestión indígena consistió fundamentalmente en el problema de la tierra. Debido a la tenacidad del gamonalismo y los esfuerzos vanos del indigenismo reformista, Mariátegui planteó el indigenismo revolucionario restaurando el mito del comunismo agrario del indio sobre la base del Ayllu. Sin embargo, para Haya de la Torre, la existencia permanente del Ayllu era el testimonio irrefutable de su planteamiento anarquista mientras que el mismo Ayllu le había otorgado razones incontrovertibles a Mariátegui para proyectar la planificación socialista.

A medida que se desarrollaban los movimientos indigenista-marxistas, venía recuperándose el rol estelar de los subalternos indígenas en la vida cotidiana del Estado. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, y queriendo refundar el Estado por medio del ultra-maoísmo algunos izquierdistas implementaban nuevas violencias políticas inclinándose hacia el ultraradicalismo. Entre ellos se debería mencionar el Sendero Luminoso: el movimiento de Abimael Guzmán que se encaminó hacia el terrorismo.

El ideario dominante del PCP-SL era el *pensamiento Gonzalo* en el que “se tomaba de Marx la premisa de lucha de clases; de Lenin la propuesta de clandestinidad del partido, y de Mao la guerra popular que debía ir del campo a la ciudad”⁶⁸⁴. Por ello, los senderistas se autodefinían como fieles simpatizantes marxistas, y en realidad, formaban una agrupación político-militar ultraizquierdista peruana concentrada en tomar el poder a través del despliegue de la *guerra popular* y la lucha armada, configurando una atmósfera política terrorista. Porque los senderistas no entendían la violencia como el medio sino como el fin, el senderismo rompió de manera explícita su autovinculación con la revolución mariáteguiana, la maoísta e

⁶⁸⁴ Manuel Luis Valenzuela Marroquín, *Op. Cit.*, p.45.

incluso la marxista, dado que para ellas la violencia no servía como el fin sino como el medio. Por lo general, los comportamientos ultraviolentos senderistas tenían por objetivo construir el absoluto poder de su único jefe, Gonzalo. En efecto, el senderismo intentaba sustituir la democracia social por la llamada democracia del Partido cuya totalidad dependía del mismo Gonzalo. Todo eso implicaba la construcción de legitimidad de la violencia senderista en vez del monopolio de la violencia legítima del Estado.

Por todo ello, el Sendero Luminoso fue identificada como “una organización subversiva que encadenó el conflicto más violento contra el Estado y la sociedad de la historia peruana forjando un proyecto fundamentalista, de potencial terrorista y genocida”⁶⁸⁵. En suma, las actividades del SL desde la década de los 80 hasta la de los 90 del siglo XX provocaron en gran parte las pérdidas económicas y demográficas, y la permanente desconfianza de los andinos con el gobierno central. Siendo una organización de izquierda orientada principalmente al socialismo, no obstante, se encaminaba insensatamente hacia el terrorismo. Todo lo que implementaba el SL proporcionaba a los Estados latinoamericanos referencias que no se podían ignorar en torno al desarrollo del pensamiento político, particularmente para las fuerzas de izquierda.

Después de la caída del senderismo en la década de los noventa, en el Perú se iban configurando nuevos cuadros políticos, económicos y sociales; es decir, la vinculación estrecha entre el populismo renovado (o neopopulismo), el indigenismo (o indianismo) y el neoliberalismo. A la luz de Romeo Grompone, en la primera gobernación de Alan García se podía apreciar los caracteres fundamentales del populismo aprista que consistían en: “por un lado, la fortaleza del liderazgo personal; por otro, las insuficiencias o la precariedad del partido de gobierno y de las organizaciones de la sociedad civil”⁶⁸⁶. Las reformas de García no solo revertieron la situación económica sino que empeoraron la política y social, dando lugar a que los

⁶⁸⁵ Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Tomo II, 2003, Lima, p.13, 22. Véase en <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20II/CAPITULO%201%20-%20Los%20actores%20armados%20de%20conflicto/1.1.%20PCP-SL/CAP%20I%20SL%20ORIGEN.pdf>>. (Consulta: el día 11 de octubre de 2018).

⁶⁸⁶ Romeo Grompone, *El velero en el viento: política y sociedad en Lima*, Editorial IEP, Lima, 1991, p.146.

partidos tradicionales perdieron la confianza popular. La caída de Alan García en 1990 marcó la incapacidad del populismo tradicional y la necesidad de construir el neopopulismo.

Por eso, se subrayó la propuesta neopopulista de Alberto Fujimori, en la campaña electoral de 1990, vinculando el neoliberalismo con el populismo. No obstante, el presidencialismo fujimorista produjo el autogolpe de Estado de 1992, la Constitución de 1993 y la Ley de Participación de 1994 que reconfiguraron la inclusión política mediante una serie de mecanismos de democracia directa rompiendo el encuentro entre la democracia representativa y las masas populares. De esta manera, se puede decir que la democracia fujimorista era una democracia popular vinculada directamente con el presidente sin ninguna mediación colectiva e individual; de hecho, una *democracia delegativa*. Por la extensión de la inclusión política de los sectores subalternos, Fujimori fue reelegido, pero marchaba hacia el autoritarismo, y así iba perdiendo los soportes populares. De esta manera, Alejandro Toledo tomó la presidencia en 2001. No obstante, el neopopulismo retomó el poder desde 2006 por el apista Alan García y el nacionalista Ollanta Humala.

Fujimori inauguró en el caso del Perú el neoliberalismo a fin de resolver las problemáticas económicas considerando la impotencia de los reformistas populistas. Por lo general, el neoliberalismo corresponde a la necesidad de la democracia liberal representativa, en contra del proyecto democrático participativo. Además, el neoliberalismo busca la despolitización de las demandas populares y la menor intervención del Estado en la economía, impulsando vigorosamente la privatización. De este modo, el neoliberalismo erosionó la tradición peruana mariateguiana en torno a la construcción del socialismo basado en la estatización. Empero, el chavismo, contrario al neoliberalismo, tampoco llegó a ser un estilo neopopulista capaz de construir un socialismo próspero. En efecto, la caída del fujimorismo no extinguió el neoliberalismo sino hizo que este último siguiera siendo la ideología dominante económica del presente. Con la globalización, el neoliberalismo se ha convertido en un instrumento infalible para extender sus mercados a todo el mundo.

En el Perú el neoliberalismo juega como la *modernización neocolonial*, según

Félix Jiménez. De este modo, el programa neoliberal genera á movimientos sociales indígenas. Entre ellos, se encuentra relevante el cusquenismo que ha forjado un modelo indianista convirtiendo la ciudad de Cusco como *núcleo de los Andes* y de todos los indios tanto peruanos como iberoamericanos. Sin embargo, la radicalización del poder indígena ha sido favoreciendo aparición del etnocacerismo o etnonacionalismo que expone la aspiración fundamental de los indígenas de romper su identidad subalterna.

Conclusión Final

Según Marx, el imperialismo es una etapa avanzada del capitalismo. En este sentido, después de experimentar el clímax del imperialismo en el siglo XX, el capitalismo global conoció un importante declive. Sin embargo, aunque el capitalismo está en decadencia, todavía se está desarrollando lentamente. La universalidad de este desarrollo ha llevado a que la globalización se ajuste de manera divergente a las necesidades de la nueva era. La manifestación más importante de este ajuste en los tiempos contemporáneos será la transformación de las relaciones entre la producción capitalista y las estructuras de poder global. En otras palabras, el capitalismo renovado ha creado un nuevo orden político y económico internacional. A medida del declive del imperialismo, en el nuevo sistema global de poder, la producción capitalista ya no juega un papel decisivo, sino el “capital” que no tiene características obviamente capitalistas ni socialistas. Por lo tanto, Michael Hardt y Antonio Negri cree que el capitalismo ha entrado en una nueva era que no puede ser explicada por el imperialismo, y el imperialismo ya está en descenso e incluso se está retirando al rincón de la historia. A la luz de la teoría gramsciana acerca de la hegemonía, tras la caída del Muro de Berlín el mundo se introdujo de nuevo en una era de hegemonía cultural neoliberal anunciada por Francis Fukuyama, y un neoliberalismo global que construye otro Muro de Berlín ahora mundial. Estas circunstancias han dado origen al estudio sobre el postimperialismo o la era postimperialista, o el “imperio”⁶⁸⁷.

La guerra de comercio, desatada entre EE.UU. y China desde 2018, será un ejemplo fundamental en torno a la competición entre las fuerzas tradicionales y las nuevas. Esto no proviene de los desacuerdos entre ambas partes, sino de la nueva reivindicación del imperialismo. En general, el imperialismo es un instrumento para incorporar a todo el mundo al sistema productivo del capitalismo. Los modelos del instrumento podrán ser modificados, pero su esencia no. Así que hoy en día los Estados imperiales aplican maneras mucho más hábiles que serán el establecimiento

⁶⁸⁷ Michael Hardt, Antonio Negri, *Imperio*, traducción: Eduardo Sadier, Edición de Harvard University press, Cambridge, Massachusetts, 2000.

de leyes de comercio libre y de mercado libre. El imperio neoliberal que domina EE.UU. es un neoimperialismo, un imperialismo neomercantilista, un imperialismo transnacionalista o multinacionalista. El surgimiento del neoimperialismo que sobrepasa el imperialismo clásico ha convencido a los intelectuales, como Hardt y Negri, de que todo el mundo ya se ha introducido en la era postimperialista o de Imperio. Para ellos, el postimperialismo juega como una estructura transnacional fundamentalmente económica y mantiene características imperialistas que profundizarán en la globalización.

El imperialismo vino del imperio, y el imperio dio lugar al colonialismo. Sin embargo, el imperialismo fue más allá del colonialismo, engendrando agresión, división y control del territorio de los Estados-nación. El Descubrimiento hizo que todo el ser humano entrara en la modernidad; de hecho, el colonialismo trajo consigo los Estados modernos y el sentimiento de la soberanía moderna. Sin embargo, la extinción del colonialismo no destruyó el Estado-nación moderno, ni abrió una era de libertad, sino que hizo que se impusiera en todo el mundo un orden posmoderno. Esto implica la aparición de una nueva forma global de soberanía; es decir, el postimperialismo. Este momento produce cuestiones importantes como el debilitamiento de la soberanía del Estado, y a la vez, la contradicción entre la transnacionalización económica y la nacionalización del poder política.

En efecto, el Imperio (postimperialismo) es un objeto obviamente desterritorializado, pero no descentrado. Si fuera así el Imperio no tendría centro, así que no habrían diferencias entre centro y periferia, y todo lo que surgiera pertenecería al Imperio. Desde este punto de vista, para el propio Imperio, todos los ataques que reciba presentan la misma naturaleza y desafían su poder. Sin embargo, ¿podemos decir que los movimientos cocaleros de Bolivia tienen la misma naturaleza que el Atentado Terrorista del 11 de noviembre de 2001?; ¿podemos decir que Corea del Norte y Vietnam tienen una posición comparable con EE.UU.?⁶⁸⁸ No cabe duda de que la respuesta es negativa. En este sentido, podemos entender el postimperialismo

⁶⁸⁸ Atilio A. Boron, *Imperio e imperialismo: una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri, Op. Cit.*, pp.47-48.

como un aparato desterritorializado (que conviene la explotación más allá de las fronteras) y americanocéntrico (que reconfigura el centro desde EE.UU.). Dicho en otras palabras, la teorización del postimperialismo (Imperio) de Hardt y Negri implica la profundización de la hegemonía estadounidense conformada desde la Segunda Guerra Mundial, dando lugar al clientelismo con centro en los Estados Unidos mientras marginaliza a otros Estados-nación. En cierto modo, la circulación del capital y el proceso de producción se han logrado desterritorializar, pero el capital aún intenta controlar y conquistar nuevos territorios para obtener importantes materias primas. Esta forma de conquista es diferente del imperialismo clásico. Es más oculta, sutil, complicada y visiblemente legítima. Lo que pasaba y está pasando en Venezuela será un mejor ejemplo para entender esta nueva forma colonial en la era postimperial.

En realidad, la soberanía desterritorializada rechaza el reconocimiento de la soberanía territorializada del Estado-nación. Este concepto se encuentra debilitado para favorecer la conquista de la hegemonía de los Estados imperiales. La disolución de la soberanía territorializada exacerbará la desgracia de los países en vías de desarrollo como se ve allí donde el Estado es débil, como en América Central. El balance de la globalización estará aún más inclinado a unos pocos poderes políticos hegemónicos. Entonces, esto implicará una nueva vuelta de fuerza para que el capitalismo coseche, mediante la globalización, los frutos del desarrollo de los países subdesarrollados. En efecto, en comparación con la etapa del imperialismo, los Estados imperiales en la era del postimperialismo mantienen un control más intenso sobre el orden global. Esto ha generado dos consecuencias importantes: por un lado, la agudización del enfrentamiento entre los países imperiales y los no-imperiales; por el otro, la vinculación de los Estados del tercer mundo para formar una “unidad” en contra de todas las hegemonías.

Ciertamente el postimperialismo se funda sobre el supuesto de la terminación del imperialismo, puesto que el rasgo fundamental del imperialismo consistió en la toma territorial. La explotación actual no implica la conquista de territorio, sino la supremacía en el sentido ideológico y cultural. Por ello, a mi modo de ver, el imperialismo está lejos de extinguirse, y se ha convertido en el neoimperialismo justo

en la era postimperial. Para Felipe Curcó Cobos, el postimperialismo se caracteriza por “un neomercantilismo sin conflictos bélicos entre las grandes potencias, pero con control militar y guerras frecuentes en los territorios periféricos”⁶⁸⁹. En este sentido, el postimperialismo consta de tres peculiaridades esenciales: en primer lugar, el sistema está compuesto por varios poderes, como Estados-nación, corporaciones multinacionales, instituciones internacionales y organizaciones no gubernamentales. Aunque los Estados-nación siguen siendo fuertes y siguen jugando un papel sustancial, ya no son la fuerza definitiva; en segundo lugar, los límites entre lo interno y lo externo ya son difíciles de distinguir; en el tercero, las guerras y los conflictos entre los países imperiales ya no ocupan un lugar prominente. Desde esta perspectiva, el mundo ya ha entrado en una nueva era, una era diferente del imperialismo clásico, una era del postimperialismo.

Por todo ello, en mi opinión, en el terreno latinoamericano el postimperialismo se dedica a la investigación de los legados colonizados mantenidos vivos en todo el ámbito indoamericano, concentrándose en el rol inferiorizado del sujeto subalterno tanto en el periodo colonial como en el republicano. Así que el postimperialismo tiene por objetivo fundamental refundar la historia iberoamericana, construyendo el latinoamericanismo y eliminando el eurocentrismo. Para Gustavo Lins Ribeiro, el postimperialismo es también la oportunidad de desplegar el cosmopolitismo, que será “una necesidad de incorporar a los seres humanos en una escala global bajo el principio -conflictivo y ambiguo -de reunir diferencia e igualdad”⁶⁹⁰. En este sentido, el cosmopolitismo coincide con el confucianismo en torno a la construcción de la Gran Unidad de toda la humanidad. Para la cosmopolítica postimperial, la globalización ya no podrá vincular todo el mundo de una manera clara, teniendo en cuenta el resurgimiento del regionalismo, el aumento del proteccionismo y el nuevo intervencionismo. De hecho, la globalización está en vía de reducción en el capitalismo. Por lo tanto, en la era postimperial, el capitalismo ya no es el fundamento ni el eslabón de la nueva globalización compartida, y la globalización requiere nuevos

⁶⁸⁹ Felipe Curcó Cobos, *Imperio, imperialismo y violencia: una visión desde la periferia*, en *Nueva época*, año V. número 10, Editores El Colegio de San Luis, San Luis Potosí (México), 2015, p.162.

⁶⁹⁰ Gustavo Lins Ribeiro, *Op. Cit.*, p.226.

medios, dando lugar a la configuración de la cosmpol fíca. En los pa íes subdesarrollados, esta tendencia fue reemplazada gradualmente por el socialismo despu é de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo, en Ásia y Latinoam érica.

A medida que se despliegue el cosmopolitismo en Iberoam érica, el multiculturalismo irá transform ándose en el plurinacionalismo, y la diferencia fundamental entre ambas consistirá en la incorporación del indigenismo revolucionario o del indianismo a la época futura. Con la superación del desencuentro entre socialismo e indigenismo, el mundo indoamericano se ha convertido en el semillero y el laboratorio del populismo. La extensión del pensamiento populista dio lugar a la indigenización ideológica capaz de avanzar a la búsqueda de la identidad de los Estados iberoamericanos. Este cuestionamiento determina que la arena pol ítica de Am érica Latina esté en cambios permanentes. La caída del chavismo, el ascenso del plurinacionalismo de Evo Morales y Álvaro Garc ía Linera, la irrupción de la lucha armada terrorista con el Sendero Luminoso de Abimael Guzm án, así como otros movimientos sociales, reflejan la complejidad y variabilidad de la pol ítica latinoamericana en la época postimperial. Al contrario, el postimperialismo en China ha construido una geoestrategia cosmpol fíca correspondiente de forma cabal a sus condiciones históricas y sociales, que ser á la formación de la iniciativa del socialismo al estilo chino. Así que no deber á entrar en una discusión abstracta sobre las ventajas y desventajas entre socialismo y capitalismo, sino demostrar los logros en China en la era postimperial, desde la óptica del avance social y del cambio fundamental de la vida cotidiana de las capas populares chinas.

Sin duda ninguna, el postimperialismo es una especie del transnacionalismo. Entonces, en este proceso se han diluido las etiquetas pol íticas y las singularidades culturales, y se ha materializado una integración económica sin precedentes. De este modo resulta posible que una empresa transnacional domine el sustento económico de un Estado determinado. Desde este punto de vista, con la recesión en ciernes e incluso el colapso de la econom ía de un pa í o una región, la crisis financiera mundial está por venir. Ante esta situación confirmada por la realidad, de hecho, en el momento de la extensión del miedo a una catástrofe económico-mundial, se ha fundado en el

internet un espacio virtual en el que todas las personas pueden proporcionar sugerencias, expertas e inexpertas, para buscar la solución. Este transnacionalismo hecho por la v á informática da la razón al despliegue de la renovación postimperialista. En este periodo, las organizaciones transnacionales virtualizadas se han vuelto realistas. Bajo esta circunstancia, se puede decir que el postimperialismo se ha metido en una nueva era, diferenciada de lo que pasaba durante el postcolonialismo tanto en América Latina como en China.

En cierto modo, el postimperialismo coincide con el postcolonialismo. Y en Iberoamérica el postcolonialismo implica estudios sobre los elementos subalternos y la subalternidad, reconfigurando el sentido común y reconstruyendo itinerarios políticos sobre la base de las necesidades populares. De esta manera, el postcolonialismo impulsa la eliminación del eurocentrismo mientras forja la hibridación prudente entre los idearios admirables europeos y los típicos latinoamericanos. A todo eso se refer á la construcción del latinoamericanismo. Según Nin de Cardona ⁶⁹¹, en Latinoamérica el postimperialismo coincide con el mantenimiento de relaciones de naturaleza imperial. No obstante, el imperio dominante se ha cambiado de España y Portugal (etapa colonial) a las potencias de Europa (etapa de posguerra de Independencia), como Gran Bretaña, Francia y Alemania, y a los Estados Unidos (etapa posterior de la Segunda Guerra Mundial). En efecto, el imperialismo antiguo hace referencia al colonialismo (la expoliación de forma directa, como la violencia), mientras que las relaciones imperiales que acompañan el postimperialismo en el caso de Latinoamérica implican el neocolonialismo (la expoliación de forma indirecta, o el dominio militar como la OTAN).

En general, el triunfo de las luchas anticoloniales contra España inauguró la época postimperial en el caso iberoamericano. Desde entonces se empezó de manera inmediata la construcción del Estado-nación sobre la base de las peculiaridades del dominio colonial del imperio español. La colonización hac á referencia tanto a la

⁶⁹¹ José María Nin de Cardona, *reflexiones sobre el imperialismo*, en *Revista de Política Internacional* (se ha convertido en *Revista de Estudios Internacionales*), Núm. 158, Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1978, p.188.

construcción de la hegemonía del sujeto colonizador del imperio español, como a la destrucción de la hegemonía del sujeto indígena del imperio azteca e incaico. Pues bien, todo el proceso formaba parte vital de la hispanidad. La razón colonial constituía las particularidades del imperio español mediante la configuración del sujeto consciente e inconsciente. Este sujeto consciente forjaba el imaginario subjetivo imperial desde una óptica activa, y el sujeto inconsciente organizaba las prácticas materiales imperiales de forma aun bien improvisada. El Descubrimiento inició la Modernidad que atrajo consigo la civilización eurocéntrica y también la barbarie de los sistemas de dominaciones occidentales. De este modo, a diferencia de la británica y francesa, la colonialidad hispánica mantenía ambos lados de la modernización, subrayando la autonomía de la colonia, manteniendo con más intensidades que otros imperios de las poblaciones indígenas. Todo esto configuró los elementos fundamentales del pensamiento iberoamericano caracterizado por las peculiaridades del imperio español.

Sin lugar a duda, el pensamiento del gran Libertador Bolívar forjó el fundamento de la construcción de la identidad latinoamericana. El pensamiento político bolivariano se distingue por su latinoamericanismo que era el requerimiento más urgente de las naciones subalternizadas. De esta manera, Bolívar intentó implementar un nuevo orden iberoamericano, aspirando a la emancipación nacional por la vía revolucionaria. Su característica patriótica y tiránica (ser presidente vitalicio) nos muestran un panorama en el que dominarían las tendencias caudillistas.

El caudillismo no sólo se caracteriza por el carisma personalista, sino también por la gobernación paternalista, por la búsqueda del poder perpetuo, por la aplicación del patrimonialismo, y por muchos otros elementos que dependen del libre arbitrio del caudillo. El caudillismo se fundó sobre la base de las estructuras políticas del siglo XIX, respondiendo al carácter colonial de los Estados iberoamericanos posteriores a la emancipación. Bajo estas circunstancias, se constituyó el caudillismo, y aunque ilegal al comienzo, pronto resultó legitimado por la obediencia de las masas. Ciertamente el contenido político del caudillaje era mucho más amplio que el autoritarismo militar y el caciquismo, pues estaba vinculado de manera radical al

clientelismo político que articulaba la metamorfosis entre caciquismo, caudillismo, militarismo y populismo.

Por lo general, el caudillismo moderno une los tres tipos de dominación weberiana: en el fondo, la dominación tradicional y la dominación carismática; y en la superficie, la dominación legal que muchas veces es un decorado sin vitalidad política propia. Con el transcurso del tiempo, el populismo (la variante posmoderna del caudillismo) se ha extendido en todo el mundo, sobre todo, en Iberoamérica. El populismo ha proporcionado nuevas reflexiones para los elementos populares, rompiendo el monopolio del sentido común dominante, y construyendo el sentido común popular. No obstante, lo popular necesita la democracia, y a la vez esta democracia será una representativa. Así que se puede decir que el conflicto entre la democracia plebiscitaria y la participativa representa la cuestión fundamental de la democracia populista.

En el caso de Venezuela, el chavismo juega un papel fundamental. Ciertamente uno de sus rasgos destacados consiste en reidentificar la venezolanidad con la homogeneización del bolivarianismo. El uso del término “bolivariano” del chavismo expone explícitamente la ambición de Hugo Chávez de legitimar sus programas políticos bajo la gloria mítica del héroe patrio. Desde esta perspectiva, la figura de Simón Bolívar se habrá convertido en la puente entre Chávez y el pueblo bolivariano mediante la reconfiguración del mito bolivariano y la reprofundización del culto nacional al Libertador. A pesar de ello, para el chavismo, la recuperación de la imagen bolivariana en términos políticos no tenía como objetivo repensar el ideario político del Libertador, sino reactivar su impacto para unir todas las fuerzas posibles a contrapelo del puntofijismo que debilitaba en los años 80 y 90.

Las crisis de 1958 llevó aparejada la refundación del sistema democrático en las tierras venezolanas por medio del modelo puntofijista, robusteciendo el papel decisivo del petróleo en la estructura económica del país, que se entregó de lleno al rentismo petrolero. Sin embargo, el *viernes negro* de 1983 marcó irrecusablemente la erupción de las crisis rentistas, dando lugar al estallido masivo de las contradicciones políticas, económicas y sociales. La inestabilidad sociopolítica y socioeconómica de 1989

destrozó el sueño del modelo rentista petrolero, sustituyéndolo por el neoliberal. A pesar de que los movimientos golpistas de 1992 fracasaron, promovieron inconscientemente la declinación del sistema bipartidista entre AD y Copei de 1993. A partir de allí se empezó el proceso de la desinstitucionalización de los partidos tradicionales, que generó la incorporación política de los nuevos sectores sociales y políticos. Tomando en cuenta la incapacidad de los puntofijistas para luchar contra las crisis permanentes, Chávez logró mayores soportes populares, y en 1999, con su MVR, tomó el poder en lugar del puntofijismo. En efecto, el chavismo subió al poder no por su propuesta llamativa responsable sino por su tono demagógico. El fallecimiento de la figura carismática de Hugo Chávez agravó la situación catastrófica, generando un chavismo sin Chávez o el madurismo en la era postchavista. Sin embargo, el madurismo no es capaz de solucionar los problemas chavistas, profundizando la destrucción de la democracia y de la ciudadanía. En cierto modo, sobre la base de caracteres populistas el chavismo ha pensado un pueblo imaginariamente bolivarianizado.

En general, el chavismo reconfiguró el país con el mito bolivariano y el Socialismo del Siglo XXI, integrando en gran medida las masas populares en la arena política por la vía legal. El rasgo populista produjo la dominación carismática, generando el excesivo personalismo e incluso el autoritarismo. Sin embargo, el chavismo heredaba las organizaciones económicas puntofijistas, compartiendo en el fondo los riesgos del modelo rentista petrolero. Entonces se puede decir que el chavismo fue un gigante político pero un enano económico. Así que el chavismo es considerado como un régimen híbrido (de democracia limitada), y un absolutismo, e incluso como un fascismo. En efecto, Chávez había recuperado exitosamente las ambiciones de los pueblos de participar en la gobernación nacional. Esto hacía que los sectores pobres, o sea, excluidos anteriormente y controlados por largo tiempo por las élites, entraran en las arenas políticas mediante acceso abierto sirviendo de nuevos sectores sociales, de nuevas esperanzas, y de nuevas fuerzas de cambios no sólo para el subcontinente latinoamericano, sino también para todo el mundo.

En el caso de la Bolivia postimperial, el neoimperialismo estadounidense ha sido

el mayor impulso de los movimientos sociales, y entre ellos se destacan los movimientos cocaleros de los años 80 y 90. Los cocaleros lucharon contra el intervencionismo estadounidense, identificando la coca como el símbolo cultural del Inca y la hoja sagrada del mismo. Las políticas neoimperialistas ampliaron los conflictos sociales. Todo eso se convirtió más tarde en el catalizador de movilizaciones populares marcadas por: la “Guerra de Agua”, desplegada en el Departamento de Cochabamba en 2000; y la “Guerra de Gas”, en la ciudad de El Alto en 2003. Desde allí venía llegando la culminación de la insurrección de la parte cocalero-campesina y obrero-indígena. Eso es lo que ha definido García Linera como *el proceso de cambio* en el que iban reconfigurándose las identidades de la parte subalterna, el elemento fundamental del MAS; y a la vez, abriendo pasos a la construcción de la hegemonía popular a través del triunfo electoral presidencial de Evo Morales.

Conforme a García Linera, algunos conceptos fundamentales forman parte del proyecto plurinacional de la nueva Bolivia, tales como el Estado, la nación, la democracia, el indianismo, el marxismo, el socialismo comunitario y la potencia plebeya. Más allá de la teoría weberiana del Estado, García Linera ha hecho una superación de la misma, extendiendo los monopolios del Estado desde la dirección económica al monopolio de la coordinación, y al monopolio de la riqueza. En efecto, él ha hecho una síntesis de Weber con Marx. La nación, para García Linera, no es una simple aplicación del sentido común gramsciano, sino una profundización racional de tal sentido sobre la base de la historia y la realidad de Bolivia. Esto requiere la reconfiguración del sentido común por la vía de la indianización. Para García Linera, la auténtica democracia va más allá de una democracia representativa, y que puede ser una democracia deliberativa, en la que se integran las ventajas de la democracia representativa y se reparan sus desventajas. Así que la democracia se caracteriza por la *producción colectiva de opinión política*.

Tanto el indianismo como el marxismo, para García Linera, desempeñan roles insustituibles en la construcción del Estado plurinacional. Esta idea se organizó sobre la base del indianismo de Fausto Reinaga, vinculándolo con Valcárcel en torno a la

reorganización de las estructuras comunitarias indígenas, con el de Mariátegui acerca del reconocimiento de la base social comunista de la comunidad indígena, y con Fanon en torno al uso de la violencia en la revolución india y a la autoproducción de la lógica anticolonial y descolonizadora. Sin duda ninguna, el pensamiento marxista de Álvaro Garcá Linera, basado en Marof y Mariátegui, va más allá de ellos, es el marxismo bolivianizado, el indianizado y el latinoamericanizado. Según él, para la construcción del Estado plurinacional el socialismo comunitario será una ruta determinante, porque será un socialismo democrático y mayoritario, reorganizando su institucionalidad y su cuerpo fundamental de creencias; es decir, será el socialismo comunitario del Vivir Bien bajo una democracia deliberativamente representativa, una democracia participativa-comunitaria, y una pluridemocracia.

Esta democracia deberá fundarse en la potencia proletaria. Garcá Linera clasifica la potencia comunal indígena como una fuerza motriz, *reconstructiva e inventiva*. Sobre la base del estudio de Ernesto Molina y Luis Tapia, Garcá Linera indica que la potencia plebeya busca la reivindicación del pueblo originario latinoamericano como el sujeto sustancialmente emancipador para la transformación fundamental, y más allá para la unidad de América Latina. En cambio, esto no implica el despliegue de la campesinización ni de la indianización de toda la sociedad, sino la construcción de una armonía plebeya, de una “democracia plebeya”, por la vía de la construcción del Estado plurinacional más allá del *Estado aparente*. En cierto modo, la potencia plebeya constituye el fundamento de la pluralidad, destruyendo la vieja plurinacionalidad colonial. Para Bolivia las luchas anticoloniales de los indios posibilitaron el surgimiento de la concepción de la nueva plurinacionalidad que se vinculaba estrechamente con los movimientos indigenistas. Sin embargo, la descolonización indigenista llevó la plurinacionalidad hacia un plurinacionalismo sin acceso al poder de los indios, mientras que el indianismo rompe este desencuentro entre étnia y poder.

En Bolivia, el plurinacionalismo ya fue constitucionalizado e institucionalizado mediante la construcción de Buen Vivir. De hecho, la plurinacionalidad es *para que nunca más seamos excluidos*. En suma, Garcá Linera combina a Max Weber

desplegando la construcción de un Estado con mucho más monopolios, articulando con Marx la construcción de un Estado con la dirección del proletariado y desplegando un marxismo heterodoxo al engarzarlo con el pensamiento socialista e indianista. Esto marca se trata de la trayectoria postimperial de Bolivia: del movimiento cocalero a la democracia plebeya.

En el caso del Perú, el mariateguismo será el tema fundamental para reflexionar en la época del postimperialismo. Sin lugar a dudas, el esquema mariateguiano superó el desencuentro entre marxismo e indigenismo sobre la base de la reivindicación de las memorias integrales del comunismo agrario incaico, y de la peruanización del marxismo ortodoxo. Debido a los fracasos constantes de la búsqueda de la identidad peruana por vías nacionalistas, plasmadas por los criollos y mestizos, desde el siglo XX los protagonistas trataron de reconstruir la peruanidad por medio de la refundación de la memoria comunista indígena. Por esa impulsión, surgirán levantamientos indígenas contra la hegemonía cultural limeña, dando lugar a un conflicto permanente entre los departamentos andinos y la capital en torno al poder y a la autonomía. Esas luchas indigenistas forjaron en la mente de Mariátegui la idea de incluir a los subalternos a través del resurgimiento del comunismo incaico, pero modernizado por el marxismo científico latinoamericanizado.

La latinoamericanización del marxismo consistió en incorporar factores exclusivamente típicos iberoamericanos en el marxismo ortodoxo para que éste fuese más apropiado a la Tierra Firme. En realidad, Mariátegui pretendía reevaluar la realidad de Perú bajo la doctrina del materialismo histórico marxista, basado en el análisis de los problemas indígenas, dando lugar a las tres áreas principales del marxismo mariateguiano: el antiimperialismo, el antifeudalismo y el anti burocratismo-capitalista. En realidad, Mariátegui y Haya de la Torre heredaban críticamente la empresa indigenista de Manuel González Prada pero con diferentes interpretaciones y llevaban a cabo distintos planteamientos para resolver la cuestión indígena, uno hacia el marxismo heterodoxo y otro, al aprismo (socialismo agrarios o anarquismo).

A medida que se desarrollaban los movimientos indigenista-marxistas, venía

recuperándose el rol principal de los subalternos indígenas en la vida cotidiana del Estado. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, con la excusa de refundar el Estado por medio del ultra-maoísmo algunos izquierdistas implementaron nuevas violencias políticas, inclinándose hacia el ultraradicalismo. Entre ellos deberá mencionarse a Sendero Luminoso: el movimiento de Abimael Guzmán que caminó hacia el terrorismo. Las actividades del SL desde la década 80 hasta la 90 del siglo XX provocaron en gran parte las pérdidas económicas y demográficas, y la permanente desconfianza de los andinos con el gobierno central. Siendo una organización de izquierda orientada principalmente al socialismo, no obstante, se encaminaba insensatamente hacia el terrorismo. Y todo lo que implementaba el SL proporcionaba a los Estados latinoamericanos referencias que no se podían ignorar en torno al desarrollo del pensamiento político, particularmente para las fuerzas de izquierda.

Después de la caída del senderismo en la década de noventa, en el Perú se iba configurando una asociación estrecha entre el populismo renovado (o neopopulismo), el indigenismo (o indianismo) y el neoliberalismo. Las políticas de carácter populismo-aprista del gobierno de Alan García empeoraron la situación. Así que surgió el fujimorismo, vinculando el neoliberalismo con el populismo. No obstante, el presidencialismo de Fujimori reconfiguró la inclusión política mediante una serie de mecanismos de democracia directa, rompiendo el encuentro entre la democracia representativa y las masas populares. De esta manera, se puede decir que la democracia fujimorista era una democracia popular enlazada directamente con el presidente sin ninguna intervención colectiva e individual; de hecho, era una *democracia delegativa*.

El neopopulismo peruano empezó por el fujimorismo, que deseaba destruir la democracia representativa y construir la democracia directa entre el Estado y el pueblo. A diferencia del populismo, el neopopulismo se vinculó con el modelo neoliberal. Y el neoliberalismo produjo las desigualdades sociales que suscitarían la resurgencia indigenista o indianista, construyendo la democracia liberal representativa a contrapelo de la participativa, y desatendiendo a las necesidades populares, así como

disminuyendo el control estatal de la economía social mediante la privatización. De esta forma, el neoliberalismo fue rompiendo la tradición peruana mariateguiana acerca de la construcción del socialismo basado en la estatalización. Como es la *modernidad colonial*, el neoliberalismo implica la reconstitución del colonialismo pero de manera más latente y sutil. Así que la proyección neoliberal actual provocará inevitablemente la insatisfacción general, capaz de impulsar continuos movimientos sociales de los actores indígenas. Sin embargo, la radicalización de la reivindicación del poder indígena ha ido fovoreciendo el surgimiento del etnocacerismo o etnonacionalismo que explica el deseo radical de los indígenas de romper su identidad subalterna. En este sentido, el actual Perú será un conjunto de ideólogos como populismo, neopopulismo, neoliberalismo, indigenismo e indianismo, configurando ámbitos complejos e inestables.

En el caso de China, la era postimperial comienza con el periodo posterior de la fundación de la República Popular China de 1949, sobre la base de la eliminación del colonialismo europeo y del imperialismo japonés; es decir, el postimperialismo respecto a China corresponde al postcolonialismo y al decolonialismo que se instauró con la construcción del socialismo al estilo chino. Este carácter socialista postimperial tuvo como antecedentes el triunfo de la Revolución Democrática Burguesa que incluye dos etapas: la Vieja Democracia (1840-1919) y la Nueva Democracia (1919-1949).

El Movimiento de Cuatro de Mayo de 1919 dio origen al surgimiento del PCCH. Como movilización antitradicional y anticonfucianista, el Movimiento también impuso al PCCH de una tradición anticonfuciana. En efecto, la mayoría de la cultura tradicional china se encuentra enraizada en el confucianismo, un pensamiento capaz de forjar el sentido común chino a su manera. Por lo tanto, desde su fundación, el PCCH se oponía al confucianismo. Sin embargo, a medida que se modernizó el pensamiento confucianista, y se ultimó la toma de poder del PCCH, los viejos enemigos se han convertido en representantes correspondientes de la política y la cultura china. Esto ha brindado una buena oportunidad para romper el desencuentro entre ambos lados. Con el transcurso del tiempo, desde los años ochenta el

confucianismo está en ascenso de nuevo.

A través de la fusión continua de la era de Jiang y Hu, la ética confucianista ha coincidido con la moral del PCCH. En la era de Xi, se continua la lucha contra el dogmatismo, combinando el marxismo con las nuevas realidades chinas, a fin de forjar una fuerte autoconfianza cultural y un resistente impulso cultural. En efecto, todo ello ha llevado a la configuración de una identidad cultural basada en el restablecimiento del confucianismo o el neoconfucianismo. En este sentido, Xi va más allá de Mao en torno al análisis y la comprensión de la cultura tradicional china, conceptualizando formalmente la excelente cultura tradicional china como un gen civilizatorio, la sangre hereditaria y el terreno ideológico del PCCH, del pueblo chino, y del socialismo al estilo chino. Además, Xi plantea “la transformación creativa” y el desarrollo creativo de la excelente cultura tradicional china. De esta manera, la cultura tradicional china se incorpora a la cultura socialista al estilo chino, diversificando el sentido común y reconstruyendo el confucianismo. En realidad, el neoconfucianismo en la era de Xi ha devenido el fundamento de la construcción del *Poder blando*. Pues, Xi pretende construir de manera creativa un nuevo orden mundial; es decir, se trata de un nuevo modelo de organización universal basado en el principio de “beneficio mutuo y ganar-ganar”, en contra del hegemonismo tradicional, del neohegemonismo y del neointervencionismo.

El marxismo no se introdujo a China directamente desde Europa, sino desde Rusia por medio de la Revolución de 1917. Objetivamente esto posibilitó que China se cuestionara el socialismo ruso, o sea el bolchevismo. En la era postimperial de China, la URSS se convirtió en el “imperio socialista” destinado a imponer su voluntad a China. La posterior ruptura de las relaciones chino-soviéticas dejó espacio para la chinaización del marxismo. Por lo general, el maoísta constituyó el sentido común socialista chinaizado reconstruyendo el confucianismo; el dengismo configuró la economía de mercado socialista restaurando el confucianismo como el eco de la cultura tradicional china. Y el pensamiento de Xi busca la hibridación fundamental entre el socialismo al estilo chino y el confucianismo por dos vías: en el interior,

forjar el “sueño chino” destinado a consumir la construcción integral de una sociedad modestamente acomodada; en el exterior, acuñar “la comunidad de futuro compartido con toda la humanidad”, mediante la iniciativa “La Franja y La Ruta” (o sea Cinturón y la Carretera). Todo eso se basa en la verificación del confucianismo y de la chinaización del marxismo.

En resumen, el pensamiento confucianista acerca de la Sociedad de Gran Unidad y, el comunismo marxista serán hilos conductores de los idearios utópicos humanos. Son como la latitud y la longitud del espacio tridimensional del ideario utópico humano, mientras que el universalismo occidental será la altitud de ese espacio utópico. Esto se reunirá en el socialismo al estilo chino, que es la continuidad del marxismo, la extensión del dengismo, y el eje central del pensamiento de Xi. Y en realidad, la transformación desde el maoísmo hasta el pensamiento de Xi pone de manifiesto explícitamente los cambios fundamentales acerca de la comprensión de las necesidades de la construcción del socialismo al estilo chino. En el periodo postimperial, en la era de Xi, se requiere reaglutinar las culturas nacionales confucianizadas y configurar el neoconfucianismo bajo el principio “coexistencia armoniosa”. Este planteamiento intenta construir una pluralidad del poder en contra del único poder mundial; de hecho, formar un sistema nuevo del poder internacional con un gran espacio de equilibrio. En este sentido, el neoconfucianismo será el *power soft* de China. Por todo ello, se puede decir que el Pensamiento Xi procura extender el poder blando a través del restablecimiento del confucianismo, a fin de construir una nueva estructura mundial multipolar y de romper el patrón unipolar de los Estados Unidos. En este sentido, el Pensamiento Xi constituye el foco de los nuevos polos universales en la época postimperial. Y en cierto modo, la resolución del postimperialismo de China puede aplicarse en el terreno iberoamericano.

Sabido es que el siglo XX fue la etapa de la transición del capitalismo al imperialismo. Durante ese periodo, los países indoamericanos reconstruían su Estado-nación bajo el esquema del latinoamericanismo, mientras los Estados imperiales redefinían sus territorios incorporando las naciones latinoamericanas a su sistema imperialista mundial. De hecho, el postcolonialismo de la dominación

española coincide ciertamente con el imperialismo en el caso de Iberoamérica, y esto marca las diferencias del postcolonialismo entre Latinoamérica y China. El postcolonialismo resultó más puro en China dado que, tras la Segunda Guerra Mundial, el declive del imperialismo, el debilitamiento del capitalismo global, el creciente fortalecimiento de organizaciones internacionales, y otros factores posibilitaron las condiciones para la construcción del Estado-nación de China. En cambio, en el caso latinoamericano, la era postcolonial estuvo realmente acompañada con renovados elementos neocoloniales. Desafortunadamente, estos factores han convertido a América Latina en un nuevo campo experimental teórico (caudillismo, ultraizquierdismo, chavismo); afortunadamente, estos factores han hecho de América Latina una fuente de nuevas doctrinas latinoamericanizadas (populismo, mariateguismo, indigenismo, indianismo, plurinacionalismo). Todo ello implica la búsqueda de la identidad típica de Indoamérica, formando itinerarios capaces de construir el poder blando sobre la base de su propia historia (el pensamiento de Bolívar y el comunismo agrario).

Sin duda ninguna, el postimperialismo sigue al imperialismo y va más allá del imperialismo. El monopolio es el rasgo fundamental del imperialismo, mientras que el postimperialismo se caracteriza por transnacionalismo, cosmopolitismo y pluralismo. El unilateralismo es el único modelo del imperialismo, mientras que el multilateralismo será el modo regular del postimperialismo. El uso de la violencia es la forma esencial para imperialismo a fin de resolver los conflictos, mientras que para el postimperialismo, se impone la negociación de manera pacífica. El hegemonismo es la búsqueda incesante del imperialismo, mientras que el desarrollo armonioso, sostenible e integral, y “la construcción de una comunidad de futuro compartido con toda la humanidad” son metas del postimperialismo. Por lo tanto, en la era postimperial, se debe liquidar todo chovinismo de una gran potencia mientras aumenta el peso del Estado-nación en los diálogos externos e internos.

Para América Latina la misión primaria del momento del postimperialismo consiste en configurar una circunstancia política fuerte, solidaria, estable y pacífica. Esto pone de manifiesto la necesidad urgente de luchar contra el intervencionismo,

como lo indica Zambrana Román⁶⁹². En la era postimperial, con el avance del transnacionalismo o multinacionalismo el concepto de la soberanía viene relativizado mediante el convenio entre los Estados. En este sentido, en la era postimperialista el concepto de soberanía se puede convertir en un cómplice del neoimperialismo, porque la soberanía desterritorializada engendra un nuevo método transnacional de saqueo sin fronteras. Y la constitucionalización del concepto de soberanía legitima la colonización a distancia. Sin embargo, la desterritorialización del concepto de soberanía no ha modificado el carácter territorializado del centro imperial del poder político. Esta situación genera la subordinación de la soberanía a las correlaciones de fuerzas reales. Desde esta perspectiva, resulta precaria la desterritorialización soberana y su debilitamiento puesto que a partir de la Paz de Westfalia, la soberanía no surgió para construir países particulares y cerrados, sino para forjar la igualdad soberana y la verdadera reciprocidad entre ellos en un sistema equilibrado. Esto coincide con lo que indica Carlos M. Vilas⁶⁹³.

De esta manera, el destino chino se articula con el latinoamericano dando lugar a coyuntura de profundizar en su cooperación bilateral. Felipe Curcio Cobos consolida la unión respetando las singularidades mutuas, a fin de institucionalizar el sistema de cooperación bilateral. El ascenso de China en la era postimperial ha proporcionado experiencias válidas para los países iberoamericanos, indicando que aparte del capitalismo, hay otros modos de empujar la globalización y llevar a cabo la Gran Sociedad de toda la humanidad. Sin duda ninguna la cooperación entre China y Latinoamérica fortalecerá la multipolarización del mundo, generando nuevas geopolíticas tales como la mancomunidad transpacífica política-económica-cultural. Para realizar esa cooperación deberán implementarse los siguientes puntos: en términos políticos, respetar los actuales sistemas políticos de cada Estado, oponerse al

⁶⁹² “Decidiremos por ustedes, respecto de ustedes, pero sin ustedes”. Véase en Jebner Zambrana Román, *Guerra antidrogas: entre Halcones y Palomas*, Fondo editorial de la Cámara de Diputados-Los amigos del Libro, La Paz, 1996, p.13.

⁶⁹³ La contradicción entre Estado-nación y globalización sería, en realidad, el conflicto entre la transterritorialización del capital y la territorialización de soberanía estatal. Véase en Carlos María Vilas, *Imperialismo, globalización, imperio: las tensiones contemporáneas entre la territorialidad del Estado y la desterritorialización del capital*, en *Política y Sociedad*, Revista científica de Universidad Complutense de Madrid, Vol.41, Núm.3, Editorial UCM, Madrid, 2004, p.13.

hegemonismo, compartir activamente experiencias y lecciones con otros países sobre la base de consolidar su poder político y construir una geopolítica multipolar, como la construcción de organizaciones intergubernamentales en la región de Asia y el Pacífico. En términos económicos, será preciso diversificar la moneda de liquidación del comercio internacional, fortalecer la construcción de organizaciones regionales de cooperación económica y comercial, restringir la hegemonía absoluta del dólar americano e impedir la crisis financiera mundial que ocurre casi cada década. De hecho, todo esto debe aspirar principalmente a evitar que los bloques hegemónicos destruyan los logros de construcción económica de otros países. En términos cultural, se deberá construir el pluriculturalismo manteniendo respeto entre sí sobre la base del principio de “buscar puntos comunes y reservar los diferentes”.

El orden mundial en la era imperialista fue el “sistema internacional” dominado por la soberanía del Estado-nación mediante la negociación entre sí y en la era postimperial, será el orden “global” supranacional. Así que el orden “internacional” presenta relaciones entre partes y partes, mientras que el “global” pone de relieve el conjunto. El imperialismo territorializa el poder político, mientras que el postimperialismo, desterritorializa el poder y hace general el pluriculturalismo. Así el postimperialismo se encuentra destinado a construir una unión estratégica, como un gobierno de coalición o federación. Este gobierno, diferenciado de las Organizaciones de Naciones Unidas, no es simplemente una organización internacional, es una unión de todos los gobiernos nacionales existentes y tiene derechos supremos. Pero ante todo, este gobierno no surge para elevar un poder determinante ni fundar cualquiera hegemonía, sino para toda la humanidad. En efecto, el postimperialismo debe acuñar un nuevo sistema mundial inclusivo, intercultural, interracial, interreligioso y transrealista que reduzca la demanda del Estado y aumente la contribución estatal, combinando con elementos políticos y culturales sobre la base del despliegue del transnacionalismo económico e informático.

Bibliografía

- Alberto Boron, Atilio, *Imperio & Imperialismo, una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, quinta edición, Clasco, Buenos Aires, 2004
- Álvarez, Ángel Eduardo (coordinador), *El sistema político venezolano: crisis y transformaciones*, Edición Ilustrada, Caracas, 1996
- Alvizuri, Luis Enrique, *Andina: la resurgencia de las naciones andinas*, Editorial IIPCIAL, Lima, 2004
- Andrés Belaúnde, Victor, *El Perú Antiguo y los Modernos Sociólogos-obras completas*, tomo I, Editorial Comisión Nacional del Centenario, Lima, 1987
- Andrés García, Manuel, *Indigenismo, Izquierda, Indio. Perú, 1900-1930*, Editorial Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla, 2010
- Arciniegas, Germán, *Centralismo Europeo, Federalismo Americano: Ciclo de Conferencias para el Primer Centenario de la Universidad*, Editorial Universidad Externado de Colombia, Bogotá 1985
- Arguedas, Alcides, *La danza de las sombras*, Librería Editorial “Juventud”, La Paz, Bolivia, 1982
- Arias García, Alejandra, *Hugo Chávez y la crisis de representación político-partidaria en Venezuela*, en *Trans-Pasando Fronteras*, Revista estudiantil de asuntos transdisciplinarios, Núm.2, Editorial de Universidad ICESI, Cali (Colombia), 2012
- Aricó, José, *La hipótesis de justo, Escritos sobre el socialismo en América Latina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1999
- Ávila Rojas, Odin, *Estado y centralidad política en Fausto Reinaga y René Zavaleta Mercado: dos interpretaciones clásicas del pensamiento político para comprender el Estado Plurinacional en Bolivia*, En *De raíz diversa*, Revista especializado en Estudios Latinoamericanos, vol. 3, núm.6, Ediciones UNAM, México, D.F., 2016
- Balch, Oliver, *Tras los pasos de Bolívar: viaje a través de un continente inquieto*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2011

- Balsa, Javier, *Las tres lógicas de la construcción de la hegemonía*, en Revista *Theomai*, N° 14, Buenos Aires, Editor Prometeo, 2006
- Basadre, Jorge, *Perú Problema y posibilidad*, Editorial Banco Internacional del Perú, Lima, 1979
- Bolívar, Simón, *Carta de Jamaica*, en *Doctrina del libertador*, prólogo Augusto Mijares; compilación, notas y cronología Manuel Pérez Vila, Editorial Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979
- Bolívar, Simón, *un pensamiento sobre el Congreso de Panamá 1826*, en *Doctrina del libertador*, prólogo Augusto Mijares; compilación, notas y cronología Manuel Pérez Vila, Editorial Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979
- Bourdieu, Pierre, *Razones Prácticas*, Edición Anagrama, Barcelona, 1997
- Brayan Tintaya, *Bolivia, proceso de producción de los desafíos de lo plurinacional y lo autonómico*, Publicación de la Red Universitaria sobre Derechos Humanos y Democratización para América Latina. Año 3, N° 5, Buenos Aires, 2014. (<http://www.unsam.edu.ar/ciep/wp-content/uploads/pdf/4-%20Brayan%20Tintaya-%20Bolivia,%20proceso%20de%20producci%C3%B3n%20de%20lo%20plurinacional%20y%20lo%20auton%C3%B3mico.pdf>)
- Bueno León, Eduardo, *El fenómeno Fujimori y la crisis política en el Perú*, en Revista *América Latina Hoy*, Vol.3, Editorial Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992
- Burbank, Jane; Cooper, Frederick, *Imperios: Una nueva visión de la Historia universal*, Editor Grupo Planeta Spain, Madrid, 2011
- Caballero, Manuel, *Las crisis de la Venezuela contemporánea (1903-1992)*, Editorial Alfa, Caracas, 2003
- Camacho, Luis Antonio, *Participación ciudadana en el Perú: disputas, confluencias y tensiones*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2007
- Carnero Hoke, Guillermo, en *Nueva teoría para la insurgencia*, Lima, Editorial Amerindia, 1968
- Carrera Damas, Germán, *El culto a Bolívar, esbozo para un estudio de la historia de*

- las ideas en Venezuela*, Alfa Grupo Editorial, 5a edición, Caracas, 2003
- Castillo Gallardo, Mayarí *Movimiento cocalero en Bolivia. Violencias, discurso y hegemonía*, en *Gazeta de Antropología*, n^o 20, artículo 35, Editores Universidad de Granada, Granada (España), 2004
- Castro, Pedro, *El caudillismo en América Latina, ayer y hoy*, en *Revista Política y Cultura*, núm. 27, Editorial Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México, D.F., 2007
- Castro-Gómez, Santiago, *la hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial CEJA, Bogotá 2010
- Ceresole, Norberto (compilador), *Perú: Sendero Luminoso, Ejército y Democracia*, Editorial El Dorado, Madrid, 1987
- Chamorro, Juan Carlos, *Movimientos en Bolivia*, en *Fjerne Naboer*, véase en <<http://www.fjernenaboer.dk/pdf/bolivia/Movimientes%20sociales.pdf>>
- Chang-Rodríguez, Eugenio, *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, Ediciones de Andrea, México, D.F., 1957
- Chumaceiro Arreaza, Irma, *El discurso de Hugo Chávez: Bolívar como estrategia para dividir a los venezolanos*, en *Boletín de Lingüística*, Editorial de Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2003
- Cisneros Torres, María José, *De la crítica al mito político al mito político como crítica*, en *Revista Fragmentos de Filosofía*, n^o 10, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla, 2012
- Consuelo Sánchez, *los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglos Veintiuno Editores, México, D.F., 1999
- Corrales, Javier; Hidalgo, Manuel, *El régimen híbrido de Hugo Chávez en transición (2009-2013)*, en *Revista Desafíos* [en línea] 2013, 25 (Enero-Junio), Editorial de Universidad del Rosario, Bogotá 2013
- Cortina, Adela (directora), *Diez palabras clave en filosofía política*, Editorial Verbo Divino, Pamplona (España), 1998
- Cotler Julio; Grompone, Romeo, *El fujimorismo: ascenso y caída de un régimen autoritario*, Editorial IEP, Lima, 2000

- Cotler, Julio, *El sendero Luminoso de la destrucción*, en Revista Nueva Sociedad, No. 150, Editores Nueva Sociedad, Buenos Aires, 1997
- Cox, Carlos Manuel, con Luis Eduardo Valcárcel (interview), *Libros y Revistas*, N° 8, suplemento de *Amauta*, N° 6, Lima, 1927
- Cuadros, Ferdinand, *La vertiente cusqueña del comunismo peruano*, Editorial Horizonte, Lima, 1990
- Cuento, Marcos; Lerner, Adrian, Desarrollo, *desigualdades y conflictos sociales: una perspectiva desde los países andinos*, Editorial IEP, Lima, 2011
- Cunow, Heinrich, *La organización social del Imperio de los incas (Investigación sobre el Comunismo Agrario en el Antiguo Perú)*, Editorial peruana de Domingo Mirada, Lima, 1933
- Curcó Cobos, Felipe, *Imperio, imperialismo y violencia: una visión desde la periferia*, en *Nueva época*, año V. número 10, Editores El Colegio de San Luis, San Luis Potosí (México), 2015
- De la Riva Agüero, José, *Obras Completas*, Tomo V, *Estudios de historia peruana, las civilizaciones primitivas y el Imperio Incaico*, Edición Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1966
- De Quiroga, Vasco, *La utopía en América (crónicas de América; 52)*, Editorial: S.L. Dastin, Madrid, 2002
- Degregori, Carlos Iván, *El surgimiento de Sendero Luminoso, Ayacucho 1969-1979, del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada*, 3a, ed, Editorial IEP, Lima, 2010
- Del Pino, Ponciano; Yezer, Caroline (editores), *Las formas del recuerdo, etnografías de la violencia política en el Perú*, Fondo Editorial, Lima, 2013
- Deusdad, Blanca, *El respecto a la identidad como una forma de inclusión social: interculturalidad y voluntariado social*, en *Educatio Siglo XXI*, Revista de Facultad de Educación de Universidad de Murcia, Vol. 31, n°1, Murcia, 2013
- Do Alto, Hervé, “Cuando el nacionalismo se pone el poncho”, *una mirada retrospectiva a la etnicidad y la clase en el movimiento popular boliviano (1952-2007)*, en *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Maristella

Svampa y Pablo Stefanoni (compiladores), *El Colectivo*, Clasco, Buenos Aires, 2007

Escárzaga, Fabiola, *El pensamiento indianista de Fausto Reinaga*, en *La Migraña*, N°20, Editorial de Revista de análisis político, La Paz, Bolivia, 2016

Escárzaga, Fabiola, *La huella de Mariátegui en Fausto Reinaga*, en *Revista América Latina*, N° 13, Universidad ARCIS, Editorial PROSPAL, Santiago de Chile, 2012

Espinosa Soriano, Waldemar; *Luis E. Valcárcel, el indigenista e incanista*, en *Revista Ciencias Sociales*, Año I, n° 1, Editorial UNMSM/IIHS, Lima, 1995

Estefanoni, Pabla, *“Qué hacer con los indios...” Y otros traumas irresueltos en la colonialidad*, Editorial Plural, La Paz, Bolivia, 2010

Fabregat Peredo, Mario, *Carlos Marx contra Simón Bolívar: una explicación histórica*, en *Revista Contextos*, Estudios de humanidades y ciencias sociales, N°24, Editorial Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2010

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, prefacio de Jean-Paul Sartre, Fondo de cultura económica México, Edición en internet: www.lahaine.org, México, D. F., 2011

Felipe Mansilla, Hugo Celso, *Una mirada crítica al indianismo y a la descononización*, Rincón Ediciones, La Paz, Bolivia, 2014

Fernández, Teodosio, *El pensamiento de A. Arguedas y la problemática del indio: Para una revisión de la novela indigenista*, en *Revista Anales de Literatura Hispanoamericana*, Vol 9. Editorial UCM, Madrid, 1980

Flores Muñoz, José Humberto, *Pensamiento político y social de José Carlos Mariátegui*, Editorial Universidad Don Bosco, San Salvador, 2015

Fornet Betancourt, Raúl, *Filosofía y marxismo en América Latina, o de la transformación del marxismo en América Latina*, en Manuel Garrido (coord.), Nelson R. Orringer (coord.), Luis Manuel Valdés Villanueva (coord.), Margarita M. Valdés (coord.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Editores Cátedra, Madrid, 2009

Friedrich Hegel, Georg W., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura económica (México), México D.F., segunda edición, 2017

Friggeri, Félix Pablo, *El potencial revolucionario de la comuna indígena y algunos*

elementos para su valoración económico-política desde el planteo de Marx, en Delich, F. (comp) *Marx, ensayos plurales*, Editorial Comuniarte, Córdoba, 2012

Gamboa Rocabado, Franco, *Bolivia frente a su espejo: el indianismo, sus orígenes y limitaciones en el XXI*, en *Estudios Sociológicos*, vol. XXVIII, N° 83, México, D.F., 2010

García Linera, Álvaro, *Del Estado aparente al Estado interal, la construcción democrática del socialismo comunitario*, Discurso en el acto de Posesión Presidencial, Asamblea Legislativa Plurinacional, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, 2010

García Linera, Álvaro, *Democracia Estado Nación*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2013

García Linera, Álvaro, *Estado Plurinacional*, Discurso en la Escuela de Fortalecimiento y Formación Política “Evo Morales Ayma”, en IV Seminario taller “La Nueva Bolivia”, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, 2009

García Linera, Álvaro, *Indianismo y Marxismo, el desencuentro de dos razones revolucionarias*. En publicación: Cuadernos del pensamiento Crítico Latinoamericano no. 3. Editorial CLASCO, Buenos Aires, 2007

García Linera, Álvaro, *La potencia prebeya, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, primera edición, Editorial Prometeo-Clasco, Buenos Aires, 2008

García Linera, Álvaro, *Las tensiones creativas de la revolución, la quinta fase del proceso de cambio*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2011

García Linera, Álvaro, *Nuestra América, Marxismo e indianismo*, en *Tareas*, N° 131, Editorial CELA, 2008

García Linera, Álvaro, *socialismo comunitario, un horizonte de época*, Editorial Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2015

Giacalone, Benedetto, *comunismo incaico*, traducido del idioma italiano al castellano por Felipe Ferrer del Castillo, publicado por Establecimientos Cerón y Librería

Cervantes, S. L, Cádiz, 1939

Girotti, Carlos, *Crónica del triunfo de Evo en Bolivia, La potencia plebeya y - el horizonte de época*, 2014, (<http://www.cta.org.ar/la-potencia-plebeya-y-el-horizonte.html>)

Gogol, Eugene, *Utopía y dialéctica en la liberación latinoamericana*, Prometeo Liberado: Juan Pablos Editor, D.F., México, 2014

González Prada, Manuel, *Obras completas*, Tomo I, Editorial Cope, Lima, 1985

Gramsci, Antonio, *Hegemonía, Estado y sociedad civil en la globalización*, [citado por Dora Kanoussi], Editorial Plaza y Valdez, Madrid, 2001

Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Ediciones Nueva Visión, Madrid, 1980

Gramsci, Antonio, *pasado y presente*, traducido por Manlio Macri, Editorial GEDISA, Barcelona, 1977

Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*, ed, Valentino Gerratana, Turlin, 1975

Grompone, Romeo, *El velero en el viento: política y sociedad en Lima*, Editorial IEP, Lima, 1991

Gruppi, Luciano, *El concepto de Hegemonía en Gramsci*, Ediciones de Cultura Popular, México, D.F., 1978

Guerra Vilaboy, Sergio, *El dilema de la independencia: las luchas sociales en la emancipación latinoamericana (1790-1826)*, segunda edición, edit. Fundación Universidad Central, Santafé de Bogotá 2000

Guillermoprieto, Alma, *Desde el país de nunca jamás*, traducción de Margarita Valencia, Editorial Debate, Barcelona, 2011

Guzmán, Abimaer, *Guerra popular en el Perú, El pensamiento Gonzalo*, editor Luis Arce Borja, Editorial Bruxelles, Bruselas, 1989

Hardt, Michael; Negri, Antonio, *Imperio*, traducción: Eduardo Sadier, Edición de Harvard University press, Cambridge, Massachussets, 2000

Harrison, John (ed.), *China: Enduring Scholarship Selected from the Far Eastern Quarterly - The Journal of Asian Studies 1974-1971*, Vol. I, The University of Arizona Press, Arizona, 1972

- Humphrey Marshall, Thomas, *Ciudadan í y clase social*, Alianza Editorial, España, 1998
- Ib áñez, Alfonso, *Mari átegui: un marxista nietzscheano*, en Revista *Espiral*, Vol. VII, n úm. 22, Editorial Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 2001
- Ibarra, Eduardo, *El pez fuera del agua, Cr ítica al ultraizquierdismo gonzaliano*, Editorial E.I.R.L., Lima, 2010
- Irwin, Domingo; Micett, Ingrid, *Caudillos, Militares y Poder. Una historia del pretorianismo en Venezuela*, Editorial Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2008
- Jim énez, Félix, *Veinticinco años de modernización neoliberal: cr ítica de las políticas neoliberal en el Perú*, Editorial IEP, Lima, 2017
- Jin Mingqing, Dengxiaoping Gaigekaifang Yu Quanmian Shenhua Gaige (Reforma y apertura, y la reforma profundizada), Editorial Guangxi Shifan Daxue, Nanning, 2015
- Jos éMar ía Aric ó, *Marx en América Latina*, Alianza, Madrid, 1982
- Kautsky, Karl, *La cuestión agraria, Estudio de las tendencias de la agricultura moderna y de la política agraria de la socialdemocracia*, traducción directa del alemán por Ciro Bayo, Editorial Laja, Barcelona, 1974
- Klein, Herbert S., *A concise history of Bolivia*, second edition, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 2011
- Henri Favre, *el indigenismo*, México, D.F., edit. Fondo de Cultura Económica, 1998
- Knight, Alan, *cultura política y caciquismo*, en Revista *Letras Libres*, No. 24, editor Enrique Krauze, Edición México, México, D.F., 2000
- Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, Editorial Siglo XXI, México D.F., 1978
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Editor Siglo XXI, Madrid, 1987
- Leibner, Gerardo, *El mito del socialismo indígena en Mari átegui*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, 1999
- Li Shuo, *El nacimiento de la dinastía unitaria--Qin*, edición Shidai Wenyi, Jilin de China, 2011

- Lins Ribeiro, Gustavo, *Postimperialismo: para una discusión después del postcolonialismo y multiculturalismo*, CLASCO, Buenos Aires, 2001
- López Alfonso, Francisco José (Ed), *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, Edición Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, Alicante, 1995
- López Maya, Margarita, *la crisis del chavismo en la Venezuela actual*, en *Estudios Latinoamericanos* (Revistas UNAM), núm.38, Editorial Nueva Época, México, D.F., 2016
- Lorini, Irma, *El movimiento socialista “embrionario” en Bolivia, 1920-1930: entre nuevas ideas y residuos de la sociedad tradicional*, Editorial Los Amigos del Libro, La Paz-Bolivia, 1994
- Löwy, Michel, *El marxismo en América Latina*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007
- Lozada Pereira, Blithz, *La mirada crítica de Mansilla sobre el indianismo*, en *Revista Pukara*, Edición electrónica, Número 97, La Paz, Bolivia, 2014
- Lukács, Georg, *¿Qué es el marxismo ortodoxo?* en *Revista Historia y consciencia de clase*, Editorial Grijalbo, México, D.F., 1969
- Macusaya, Carlos, *Reinaga y Mansilla: Presunciones y vacíos en un intento de crítica al indianismo*, en *Revista Pukara*, Edición electrónica, Número 97, La Paz, Bolivia, 2014
- Malamud, Carlos, *populismos latinoamericanos, los tópicos de ayer, de hoy y de siempre*, Ediciones NOBEL, Madrid, 2010
- Mao Tse-tung, *Obras Escogidas*, Tomo I, Ediciones en lenguas extranjeras, Edit. Fundamentos, Pekin, 1972
- Mao Tse-tung, *Obras Escogidas*, Tomo II, Ediciones en lenguas extranjeras, Edit. Fundamentos, Pekin, 1972
- Mao Tse-tung, *Obras Escogidas*, Tomo IV, Ediciones en lenguas extranjeras, Edit. Fundamentos, Pekin, 1976
- Mao Tse-tung, *Obras escogidas*, Tomo V, Ediciones en lenguas extranjeras, Edit. Fundamentos, Pekin, 1976
- Mariátegui, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, prólogo

- Anbal Quijano, Fundación Biblioteca Ayacucho, CLASCO, Caracas, 2007
- Mariátegui, José Carlos, *El primero de mayo y el frente único*, en *La organización del proletariado*, Comisión Política del Comité Central del Partido Comunista peruano, Ediciones Bandera Roja, Lima, 1967
- Mariátegui, José Carlos, *Mariátegui total*, Tomo I, Editorial Amauta, Lima, 1994
- Marof, Tristán, *El ingenuo continente americano*, Editor Librería América, La Paz, Bolivia, 1998
- Marof, Tristán, *La justicia del Inca*, citado en Schelchkov, La Edición Latino Americana, Bruselas, 1926
- Marof, Tristán, *La tragedia del altiplano*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1935
- Márquez Restrepo, Martha Lucía; Pastrana Buelvas, Eduardo; Hoyos Vásquez, Guillermo, Editores académicos, *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*, CLASCO, Bogotá 2012
- Mata García, Gonzalo, *Renacimiento y crisis: la visión de la historia de Jacob Burckhardt*, en *Minus*, Revista del Departamento de Historia, Arte e Geografía, número 15, Editores Universidad de Vigo, Vigo (España), 2007
- McCoy, Jennifer L.; Myers, David J. (Compiladores), *Venezuela: del Pacto de Punto Fijo al chavismo*, Editorial CEC, Caracas, 2007
- Mignolo, Walter D., *la colonialidad: la cara oculta de la modernidad*, Edición en castellano: *Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad*, Editorial Península, Barcelona, 2001
- Mires, Fernando, *Al borde del abismo, el chavismo y la contrarrevolución antidemocrática de nuestro tiempo*, Editorial Melvin, Caracas, 2007
- Molina Molina, Ernesto, *La potencia plebeya*, En *El Economista de Cuba*, Edición online, ANEC, La Habana, 2010
- Mondolfi Gudat, Edgardo (Compilador), *Aproximaciones al siglo XX venezolano, una mirada crítica desde la Maestría en Política y Gobierno de la Universidad Metropolitana*, Editorial Universidad Metropolitana, Caracas, 2018
- Montoya Rojas, Rodrigues, *El Perú después de 15 años de violencia (1980-1995)*, en revista *Estudios Avanzados* II (29), Editores Universidad Nacional Mayor de San

Marcos, Lima, 1997

Moreiras, Alberto; Villacañas, Jose Luis (eds), *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2017

Murakami, Yusuke (ed.), *La actualidad política de los países andinos centrales en el gobierno de izquierda*, Editorial IEP, Lima, 2015

Navarrete Saavedra, Rodrigo, *Gobernabilidad neoliberal y movimientos indígenas en América Latina*, en *Polis* Revista latinoamericana de Universidad de Los Lagos, N° 27, Editorial CISPO, Osorno (Chile), 2010

Negri, Juan, *Democracia deliberativa: una crítica*, en *PostDada* 20, Editorial Revista de Reflexión y Análisis político, N° 2, Buenos Aires, 2015

Neira Fernández, Enrique, *Venezuela, I fenomenología de una crisis*, Editorial Red Reflexión Política, Bogotá 2018

Nin de Cardona, José María, *reflexiones sobre el imperialismo*, en *Revista de Política Internacional* (se ha convertido en *Revista de Estudios Internacionales*), Núm. 158, Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1978

O'Donnell, Guillermo, *Democracia delegativa*, en Revista *Journal of Democracy* en Español, Editorial Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1994

Ortega y Gasset, José, *Meditaciones de Quijote*, edición de José Luis Villacañas Berlanga, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2014

Pacheco Medrano, Karina, *Incas, indios y fiestas, Reivindicaciones y representaciones en la configuración de la identidad cusqueña*, Editorial Instituto Nacional de Cultura, Lima, 2007

Padrón, Alejandro, *Las políticas de ajuste estructural (PAE) en Venezuela: Rezago social y alternativas para combatir la pobreza*, en *Economía*, Núm. 15, Revista de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de los Andes, Edición IIIES, Mérida (Venezuela), 1999

Pagden, Anthony, *Señores de todo el mundo: ideólogos del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Editor Península, Madrid, 1997

Parker, Dick, *El chavismo: populismo radical y potencial revolucionario*, en Revista venezolana de Economía y Ciencias Sociales, Editorial de Universidad Central de

Venezuela, Caracas, 2001

Patriau, Enrique, *¿El populismo en campaña! Discursos televisivos en candidatos presidenciales de la Región Andina (2005-2006)*, en *Revista Colombia Internacional*, No.76, Editorial Universidad de los Andes, Bogotá 2012

Peña Aymara, Shyrley Tatiana, *La identidad cultural de Sendero Luminoso y la represión de los Estados Unidos durante el gobierno de Alberto Fujimori (1990-2000)*, trabajo de conclusión de ILAESP de Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA), Foz de Iguazú, Brasil, 2005

Peña Guerra, Marysergia, *Democracia representativa y participación ciudadana en Venezuela (1958-2015)*, en *Telos*, Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales, Editores Universidad Rafael Bellosillo Chacón, Vol.19, N° 1, Caracas, 2017

Perera, Miguel Ángel, *Venezuela, ¿nación o tribu? La herencia de Chávez*, Editorial Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2012

Petkoff, Teodoro, *El chavismo al banquillo, pasado, presente y futuro de un proyecto político*, Editorial Planeta, Bogotá 2011

Petras, James, *Imperialismo versus Imperio*, nota crítica del libro *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri (Cambridge: Harvard University Press, 2000), en *Revista Laberinto*, Núm 8, Editores de Universidad de Málaga, Málaga, 2002

Pinedo, Javier, *Apuntes sobre el concepto postcolonialidad: semejanzas y diferencias en su concepción y uso entre los intelectuales indios y latinoamericanistas*, en *Revista Universum*, Vol. 30, N° 1, Editorial Universidad de Talca, Talca (Chile), 2015

Pinto Ocampo, María Teresa, *Entre la represión y la concertación: los cocaleros en el Chapare y en el Putumayo. Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe*, CLASCO, Buenos Aires, 2004

Piñón, Francisco, *Gramsci: Prolegómenos. Filosofía y Política*, Editorial Plaza y Valdés, México, D.F., 1989

Pis Diez, Nayla, *El antiimperialismo y el problema de las razas en el pensamiento de José Carlos Mariátegui*, *Debates en el seno de la izquierda latinoamericana*, en *Revista Question*, Vol.1, No.34, Editorial Universidad Nacional de La Plata, Argentina,

2012

Pizano, Lariza, *caudillismo y clientelismo: expresiones de una misma lógica. El Fracaso del Modelo Liberal en Latinoamérica*, en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 9, Editorial Universidad de los Andes, Bogotá 2001

Portugal Mollinedo, Pedro, *El indianismo katarista, un análisis crítico*, Editorial Fundación Friedrich Ebert (FES), La Paz, Bolivia, 1999

Quijano, Anibal, *Colonialidad, modernidad y racionalidad*, en *Revista Perú Indígena*, Vol. 13, No. 29, Lima, 1992

Ramírez Roa, Rosaly, *la política extraviada en la Venezuela en los años 90: entre rigidez institucional y neopopulismo*, en *Revista de Ciencia Política*, vol. XXIII, núm. 1, Editorial Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2003

Ramos Jiménez, Alfredo, *La “revolución” que no fue. Desgobierno y autoritarismo en la Venezuela de Chávez*. en *Revista Estudios Políticos*, 38, Editorial Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia), 2011

Reinaga, Fausto, *La revolución india*, cuarta edición, Editorial MINKA, La Paz, Bolivia, 2010

Revuelta González, Manuel, *Jesuitas en América. Utopía y realidad en las reducciones de Paraguay*, en *Forum Deusto, Jesuitas: una misión, un proyecto*, Edición Universidad de Deusto, Bilbao, 2007

Rey, Juan Carlos, *La democracia venezolana y la crisis del sistema populista de conciliación*, en *Revista de estudios políticos*, nº 74, Editor CEPC, Madrid, 1991

Reyes Ochoa, Alfonso, *Letras mexicas, obras completas, tomo XI*, Fundación de Cultura Económica, México, D. F., 1997

Reyes Ochoa, Alfonso, *obras completas XI (Última Thule)*, México, FCE, 1986

Robin Azevedo, Valérie; Salazar-Soler, Carmen (editoras), *El regreso de lo indígena: retos, problemas y perspectivas*, IFEA y ASCIPO ediciones, Lima, 2009

Rochabrún, Guillermo, *Batallas por la teoría, en torno a Marx y el Perú*, Editorial IEP, Lima, 2007

Rodríguez Prieto, Rafael; Seco Martínez, José María, *Hegemonía y Democracia en el siglo XXI: ¿Por qué Gramsci?* en *Revista Cuadernos Electrónicos de Filosofía del*

Derecho (CEFD), Editores: Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, N° 15, Madrid, 2007

Rospigliosi, Fernando, *otro Mesú en Venezuela*, en Revista *Caretas*, Lima, 1998

Rousseau, Stephanie, *Mujeres y ciudadanú: las paradojas del neopopulismo en el Perú de los noventa*, Editorial IEP, Lima, 2011

Ruiz Rodríguez, Virgilio, *Democracia o partidocracia en México*, en *Jurídica, anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana*, N° 43, Editores Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2013

Ruiz Sanjuán, César, *Mariátegui y la constitución de un socialismo latinoamericano*, en Revista *Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Edición UCM, Madrid, 2015

Rumbaut, Rubén G., *Reaping What You Sow: Immigration, Youth, and Reactive Ethnicity* (Cosechar lo que siembras: inmigración, juventud y etnicidad reactiva), en Revista *Applied Development Science*, 12(2), Taylor & Francis Group, LLC, California (USA), 2008

Sáez Arance, Antonio, *Simón Bolívar, el Libertador y su mito*, Marcial Pons Ediciones de Historia, Madrid, 2013

Sánchez Rodríguez, Jesús, *José Carlos Mariátegui y Álvaro García Linera, dos representantes en los extremos de la historia del marxismo latinoamericano*, 2017. (<http://miradacrtica.blogspot.com.es/2017/04/jose-carlos-mariategui-y-alvaro-garcia.html>)

Sandoval Ballesteros, Irma, *Neoliberalismo, proyecto político de consecuencias económicas*, en Boletín UNAM DGCS, N° 649, Editorial UNAM, Ciudad de México, 2011

Schavelzon, Salvador, *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*, CLASCO, Quito, 2015

Schelchkov, Andrey, *En los umbrales del socialismo boliviano: Tristán Marof y la Tercera Internacional Comunista*, en Revista *Izquierdas*, Año 3, Número 5, Edición Ariadna, Santiago de Chile, 2009

Schelchkov, Andrey, *Roberto Hinojosa: ¿revolucionario nacionalista o Goebbels*

- criollo?* en Revista *Izquierdas*, Año 1, Número 2, Edición Ariadna, Santiago de Chile, 2008
- Severiche, Marcelo, *Vida y pensamiento de Guillermo Lora*, revolucionario ejemplar, Ediciones Masas, La Paz, 2010
- Silvert, K. H., “*Caudillismo*”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales (EISS)*, tomo 2, Editorial Aguilar, Madrid, 1976
- Smith, Anthony, *La identidad nacional*, Trama Editorial, Madrid, 1997
- Sobrevilla, David, *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*, Universidad de Lima, fondo de Desarrollo Editorial, Lima, 2005
- Sorel, George, *Reflexiones sobre la violencia*, Editorial Alianza, Madrid, 2005
- Sousa Santos, Boaventura de, *Refundación del Estado en Bolivia*, en *Pensando el mundo desde Bolivia, II ciclo de seminarios internacionales*, Edición Instituto Internacional de integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 2014
- Stanley, Myriam, *El populismo en América Latina*, en *Revista La Trama de La Comunicación*, Editorial Universidad Nacional de Rosario, Santa Fe. Argentina, 2000
- Stefanoni, Pablo, *El nacionalismo indígena como identidad política: La emergencia del MAS-IPSP (1995-2003)*, CLASCO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2003
- Stern, Steve J. (editor), *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*, Editorial IEP/UNSH, Lima, 1999
- Svampa, Maristella; Stefanoni, Pablo (compiladores), *Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas*, entrevista con Álvaro García Linera, en *Colección OSAL* (Observatorio Social de América Latina), No. 22, CLASCO y Editorial El Colectivo, Buenos Aires, 2007
- Tamez González, Gerardo; Aguirre Sotelo, Víctor Néstor, *Partidos políticos*, en Xóchitl Arango, Abraham Hernández (coordinadores), *Ciencia política, perspectiva multidisciplinaria*, Editorial Tirant Lo Blanch, México D.F., 2015
- Tapia, Luis, *Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional*, en *Colección OSAL*, Año VIII, N° 22, CLASCO, Buenos Aires, 2007
- Trojillo, Manuel (comp.), *Bolívar*, Editorial Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2012

- Ugarte, César Antonio, *Bosquejo de la historia económica del Perú*, Editorial Delva, Lima, 1926
- Urquidí, Arturo, *Bolivia y su Reforma Agraria*, Ediciones UMSS, Cochabamba, 1969
- Uslar Pietri, Arturo, *El laberinto de fortuna: un retrato en la Geografía*, Volumen 1, Editorial Losada, Caracas, 1962
- Valcárcel, Luis Eduardo, *Del Ayllu al Imperio, la evolución político-social en el antiguo Perú y otros estudios*, Editorial Garcilaso, Lima, 1925
- Valecillos, Héctor, *Ilusiones y mentiras del Chavismo: crónicas de la degradación del país II*, Ediciones FACES/UCV, Caracas, 2005
- Valenzuela Marroquín, Manuel Luis, *El teatro de la guerra, la violencia política de Sendero Luminoso a través de su teatro*, Editorial Arteidea, Lima, 2009
- Vergara Estévez, Jorge, *Democracia y participación en Jean-Jacques Rousseau*, en *Revista de filosofía*, Volumen 68, (2012) 29-52, Editorial Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2012
- Vilas, Carlos María, *Imperialismo, globalización, imperio: las tensiones contemporáneas entre la territorialidad del Estado y la desterritorialización del capital*, en *Política y Sociedad*, Revista científica de Universidad Complutense de Madrid, Vol.41, Núm.3, Editorial UCM, Madrid, 2004
- Villacañás, José Luis, *Imperio, Reforma y Modernidad*, Escolar Y Mayo Editores, Madrid, 2017
- Villanueva Imaña, Arturo D., *Insurgencia y potencia plebeya*, en *América Latina a en movimientos*, on line, Cochabamba, 2013. Véase en (<https://www.alainet.org/es/active/63901>)
- Vivas Terán, Abdón, *El proceso de transformación del sistema político de Venezuela, 1959-2004* (tesis doctoral de UCM) , Madrid, 2008
- Weber, Max, *Economía y Sociedad*. Editorial Fondo de cultura Económica, México, D.F., 1987
- Xue Xinran, *Generación Mao*, traducción de Aleix Montoto, Editorial Emecé, Barcelona, 2009
- Yao Xinzong, *El confucianismo*, traducción de María Condor, Cambridge University

Press, edición española en Madrid, 2001

Z. Forster, William, *Outline Political History of the Americas*, International Publishers, New York, 1951

Zambrana Román, Jebner, *Guerra antidrogas: entre Halcones y Palomas*, Fondo editorial de la Cámara de Diputados-Los amigos del Libro, La Paz, 1996

Zambrano, María, *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor, en Islas*, edición de Jorge Luis Arcos, Editorial Vaso Roto, Madrid, 2007

Zuazo, Moira, *Bolivia: cuando el Estado llegó al campo. Municipalización, democratización y nueva Constitución*, en Jean-Paul Faguet y Gustavo Bonifaz (editores), *Descentralización y democratización en Bolivia. La historia del Estado d'Évil, la sociedad rebelde y el anhelo de democracia*. Friedrich Ebert Stiftung, La paz, Bolivia, 2012